TAFSIR AL-QUR'ĀN

Dalam Sejarah Perkembangannya

SYUKRON AFFANI

IAIN MADURA

TAFSIR AL-QUR'AN
DALAM
SEJARAH PERKEMBANGANNYA

SYUKRON AFFANI

PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Alhamdulillah, setelah melalui serangkaian proses, buku *Tafsir al-Quran dalam Sejarah Perkembangannya* ini berhasil disusun. Setelah diendapkan bertahun-tahun sembari dilakukan perbaikan, penulis memberanikan diri mengupayakan publikasi buku ini. Tentu, buku ini masih sangat jauh dari bentuk yang ideal dan sempurna. Masih diperlukan banyak penyempurnaan dan perbaikan. Namun penulis berharap buku ini memberikan manfaat dan turut berkontribusi memberikan pengetahuan tentang sejarah tafsir al-Qur'an, baik bagi kalangan akademisi penggiat al-Quran maupun pembaca umum pemerhati al-Quran.

Terimakasih penulis sampaikan kepada kedua orang tua, Drs. KH Djalaluddin dan Ny. Hj Halimah Karim. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada semua kiai dan para guru penulis di pesantren, para dosen di jenjang pendidikan tinggi penulis, dan semua teman-teman penulis yang telah turut mewarnai perjalanan intelektual penulis. Secara khusus juga penulis sampaikan terimakasih kepada insan akademik di Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-guluk Sumenep, di mana cikal-bakal buku ini mulai disusun. Tentu saja terimakasih juga disampaikan kepada pendamping hidup penulis: Himatul Ulya dan buah hati: Ifrah Kinayun Zakia Eleina dan Abdullah Akhfaf Alaik. Terakhir, disampaikan terimakasih kepada *Prenadamedia Grup* yang telah berkenan menerbitkan buku ini

Semoga buku ini bermanfaat. Selebihnya, setelah usaha maksimal penulis untuk menyusun buku ini, penulis sampaikan: A*llahu a`lam bi al-shawâb.* Kritik dan masukan demi mencapai "kebenaran" dan perbaikan buku ini, penulis harapkan dari semua pihak. Terimakasih.

Pamekasan, 23 Januari 2018

Syukron Affani, M.S.I

DAFTAR ISI

Pengantar	ii
Daftar Isi	iii
Bagian I: Periodisasi, Tipologi dan Taksonomi Al-Qur'an	1
Bagian II: Tafsir Masa Awal: Zaman Rasulullah	49
Bagian III: Tafsir Masa Awal: Zaman Sahabat	76
Bagian IV: Tafsir Masa Awal: Zaman Tabiin	100
Bagian V: Tafsir Masa Pertengahan: Pasca Tabiin	126
Bagian VI: Umat Islam dan al-Quran di Masa Modern	165
Bagian VII: Tafsir Masa Modern	181
Penutup	232
Daftar Pustaka	233

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	a
ب	b
ت	t
ث	ts
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dz
ر	r

ز	z
س	s
ش	sy
ص	sh
ض	dl
ط	th
ظ	dh
ع	`
غ	gh
ف	f

ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ء	‘
ي	y

Untuk mad dan diftong

â	a panjang
î	i panjang
û	u panjang

أَوْ	aw
أَيْ	ay

Kata Pengantar
Buku *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*

Memotret Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an

Dr. Abdul Mustaqim
(Pakar Studi Tafsir al-Qur'an dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

Sejarah Tafsir al-Qur'an terus mengalami dinamika, seiring dengan tantangan zaman dan problem yang dihadapi masyarakat. Sebab konstruksi pengetahuan tentang produk tafsir cenderung selalu mencerminkan konteks zaman di mana tafsir ditulis. Wajar jika dari waktu ke waktu tafsir terus berkembang, dengan berbagai metode, corak dan pendekatannya yang cukup variatif; dari model metode tafsir tahlili, ijmali, muqarin hingga maudlu'i, dari corak yuridis (fikih), teologis (kalam), sufistik, hingga corak filosofis, dan bahkan dari pendekatan analisis linguistik, semantic, semiotic hingga hermeneutic, bahkn juga muncul model pemikiran tafsir yang cenderung literal, kontekstual dan liberal.

Apapun metode, pendekatan dan corak penafsirannya, yang jelas hal itu menunjukkan bahwa al-Qur'an bagi umat Islam menjadi pusat gerak sentrifugal dan sentri petal pemikiran umat Islam. Wajar jika Nashr Hamid Abu Zayd, pemikir kontemporer Mesir pernah menyatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks, sebab memang nalar *bay*ani yang berbasis pada teks.

Secara kronologis-historis sebagian peneliti membagi dinamika tafsir al-Qur'an menjadi tiga, yaitu *Pertama*, Tafsir Era Klasik, yang diwakili masa Nabi Saw, Sahabat hingga Tabi'in, *Kedua*, Era Tengah yang diwakili oleh generasi Atba' Tabi'in, mas Imam Madzab di mana berbagai cabang keilmuan dalam dunia Islam berkembang pesat, teutama Era Abbasiah. Ketika itulah muncul berbagai corak tafsir sesuai dengan perkembangan cabang keilmuan di dunia Islam saat mengalami masa keemasan (*golden age*) dan *Ketiga*, Era Modern, sejak abad 18 M, yang dapat dikatakan era kebangkitan baru di dunia tafsir, ketika umat Islam harus berhadapan dengan modernitas Barat. Para penafsir mencoba merespon isu-isu modernitas dengan mendialogkan antara teks (*al-nusush*) dan realitas (*al-waqâ`i*).

Buku yang ada di tangan pembaca budiman ini mencoba memberikan eksplorasi cukup detil dan kritis terkait dengan dinamika perkembangan Tafsir al-Qur'an. Buku ini jelas memberikan kontribui akademik yang signifikan dalam memotret dinamika sejarah Tafsir al-Qur'an, sebab penulis memberikan kerangka teoritik yang variatif ketika memetakan perkembangan tafsir al-Qur'an. Bahkan masing-masing era tersebut diberi contoh model penafsiran dan epistemologinya, sehingga memudahkan pembaca dalam memahaminya.

Saya mengucapkan selamat kepada saudara Syukron Affani atas terbitnya buku ini, semoga buku ini dapat memberikan inspirasi dan motivasi bagi para mahasiswa dan peneliti untuk terus melakukan eksperimentasi akademik dalam kontek studi al-Qur'an dan tafsir. Semoga. Selamat membaca.

Yogyakarta 22 Oktober 2018
Abdul Mustaqim,
Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogkarta
Pengajar Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

BAGIAN I

PERIODISASI, TIPOLOGI, DAN TAKSONOMI TAFSIR AL-QUR'AN

A. Pendahuluan

Tugas utama Nabi Muhammad sebagai Utusan Allah adalah menyampaikan (*al-tablîgh*) wahyu risalah-Nya. Wahyu Allah yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepada Rasulullah harus "dipromosikan" kepada umat manusia. Wahyu risalah Allah harus disampaikan sesampai-sampainya dengan segera, terus menerus, dan tuntas. Q.S al-Maidah (5):67 menyebutkan:

۞ يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۗ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسٰلَتَهٗ ۗ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ٦٧

Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Di dalam ayat-ayat yang lain juga disampaikan: *fainnamâ `alayka al-balâgh* (Q.S Ali Imron [3]:20)*; fa'lamû annamâ `alâ rasûlinâ al-balâgh* (Q.S al-Maidah [5]:92)*; mâ `ala al-rasûl illâ al-balâgh* (Q.S al-Ma'idah [5]:99)*; in `alayka illâ al-balâgh* (Q.S al-Syu`ara' [42]: 48). Pengertian kesemuanya tentang tugas pokok Rasulullah untuh semata-mata penyampaian (*al-tablîgh*) wahyu-Nya. Dalam menjalankan tugas ini, keselamatan Nabi digaransi oleh Allah.[1] Dan Nabi tidak dibebani capaian-capaian hasil dari penyampaian (*al-tablîgh*) tersebut.[2]

Tugas Rasulullah "hanya" menyebarkan risalah ilahiah, bukan memaksakan pengakuan kebenaran terhadap risalah-Nya. Allah menjelaskan bahwa implikasi (dampak dan pengaruh) dari penyampaian ayat-Nya, di luar wewenang Nabi Muhammad melain-

[1] Wahbah al-Zuḥaylî, *al-Tafsîr al-Wasîth,* Juz I, Damaskus: Dar al-Fikr, 2001, hlm. 481-482
[2] Muḥammad Thâhir Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* Juz IV, Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nasyr, 1984, hlm. 31

kan merupakan kewenangan dari Allah SWT: *Maka kewajibanmu hanya menyampaikan dan kamilah yang menentukan (hasil)nya,* sebagaimana difirmankanNya: *fa innamâ `alayka al-balâgh wa `alaynâ al-hisâb* (Q.S al-Ra'd [13]:40).

Tentunya, Nabi bukan sekedar menyampaikan wahyu melalui pembacaan-pembacaan literal tetapi menyampaikannya (*tablîgh*) dengan berbagai metode sehingga tertanam di dalam kognisi masyarakat.[3] Proses penyampaian ayat-ayat-Nya tersebut, niscaya disertai dengan penjelasan (*bayân*) sehingga yang mendengarkannya mengerti dan memahami meskipun belum tentu meyakini dan mengimaninya.

Penjelasan (*bayân*) dibutuhkan mengingat bahasa al-Qur'an bukan narasi biasa, namun narasi sastra sehingga pada bentuk semantikal tertentu, Nabi perlu menyampaikan penjelasannya. Sebenarnya secara literal, bangsa Arab tentunya tidak asing dengan diksi-diksi ayat al-Qur'an namun secara konseptual-paradigmatis, maksud dan tujuan dari ayat tersebut akan jelas dan terang bila dikonfirmasi oleh penjelasan Nabi. Oleh karena itu, tafsir al-Qur'an dengan sendirinya muncul pertama kali bersamaan dengan penyampaian risalah (wahyu) oleh Nabi SAW kepada para sahabat, kerabat, dan masyarakatnya.

Dengan penjelasan-penjelasan dari Nabi SAW tersebut, seharusnya tafsir ayat-ayat al-Qur'an telah tuntas pada masa Nabi. Namun dalam kenyataannya, tafsir al-Qur'an justru tumbuh berkembang setelah Rasulullah mangkat dan terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu; dari volume yang sederhana hingga volume tebal berjilid-jilid.

Penyebabnya perkembangan realitas yang semakin luas seiring dengan meluasnya jangkauan panji-panji Islam. Pertumbuhan dan perkembangan tafsir tentu bukan semata karena kondisi zaman tetapi karena kenyataan tidak banyak tafsir *nabawî* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang didapat oleh generasi-generasi berikutnya.

[3] Dalam *Lisân al-`Arab* dijelaskan derivasi *ba', lam, ghayn: balagha, yablughu, bulûgh, balâgh* artinya *washala wa intaha,* yaitu sampai dan tuntas. Kata ini digunakan untuk menunjukkan kemenyeluruhan (*al-kifâyah*), keterpenuhan (*taballugh wa tawasshul ila al-mathlûb*), kejelasan (*al-fasîh*), dan baik (*jayyid*), Ibn Mandhûr, *Lisân al-`Arab,* Jilid I, Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 347

Riwayat *asbâb nuzûl* ayat al-Qur'ân yang kita terima dari sahabat, terhitung sedikit. Contoh Q.S al-Baqarah (2) dengan jumlah ayat sebanyak 286, yang ber-*asbâb nuzûl* kurang lebih hanya 70 ayat. Kitab *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* yang disusun al-Wâhidî hanya memuat riwayat sebab turun untuk 500 lebih (511) ayat dari jumlah 6236 ayat al-Qur'ân.[4] Di dalam *Shahîh al-Bukhârî,* terdapat 548 hadits Nabi yang berkenaan dengan seluruh ayat al-Qur'ân.[5] Namun menurut Muhammad Fâdlil ibn `Âsyûr ada lebih dari 1000 hadits yang berkaitan dengan al-Qur'ân yang diriwayatkan al-Bukhârî baik dalam *Shahîh al-Bukhârî* atau dalam karya-karyanya yang lain.[6] Tentu saja jumlah ayat yang ber-*asbâb nuzûl* ini dapat saja disebutkan tidak menunjukkan banyak atau sedikit ayat al-Qur'ân yang dijelaskan oleh Nabi karena riwayat *asbâb nuzûl* lebih banyak yang didasarkan pada kesaksian para sahabat; bukan kesaksian Nabi sendiri.

Dalam karya hasil penelitian disertasi al-Bâtilî, disebutkan terdapat hanya 318 hadits yang berkenaan dengan ayat al-Qur'ân yang 116 hadits di antaranya terkategorikan *maqbûl;* 190 hadits dikategorikan *mardûd,* dan 12 hadits tidak dapat disimpulkan statusnya (*tawaqquf*).[7] Angka-angka ini secara *de facto* menggambarkan terbatasnya penjelasan Nabi secara kuantitatif terhadap ayat-ayat al-Qur'ân meskipun dapat juga diasumsikan sebenarnya jauh lebih banyak dari itu bahkan mungkin saja semua ayat telah dijelaskan oleh Nabi secara *tahlîlî* (kata perkata), namun riwayat-riwayatnya tidak sampai kepada kita.

Selain dalam jumlah yang terbatas, riwayat-riwayat tentang penjelasan Nabi terhadap ayat-ayat al-Qur'ân mayoritas hanya terkait aspek kunci pada suatu ayat atau surat dan tidak

[4]Mengenai jumlah ayat al-Qur'ân dan perbedaan pendapatnya dijelaskan oleh al-Suyûthi dalam, *al-Itqân fî `Ulûm al-Qur'ân,* Juz II, Madinah: Maj'ma' al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 431. Lihat dalam introduksi kitab Abû al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muhammad bin `Alî al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân,* Riyadh: Dar al-Mayman, 2005, hlm. 49 dan 122-213.

[5]Lihat Muhammad `Umar al-Hâji, *Mawsû`ah al-Tafsîr Qabla `Ahd al-Tadwîn,* Damaskus: Dar al-Maktabi, 2007, hlm. 59

[6]Al-Bukhârî konon, sebagaimana dituturkan dalam kitab *Kasyf al-Dhunûn,* memiliki karya tafsir berjudul *al-Tafsîr al-Kabîr* namun sayang tidak sampai kepada generasi berikutnya. Muhammad Fâdlil ibn `Asyûr, *al-Tafsîr wa Rijâluhu,* Tunis: Dar al-Salam, 2015, hlm. 52

[7]Khâlid bin `Abd al-`Azîz al-Bâtilî, *al-Tafsîr al-Nabawî: Muqaddimah Ta`shîliyah ma`a Dirâsah Hadîtsiyah li Ahâdits al-Tafsîr al-Nabawî al-Sharîh,* Riyadl: Dâr Kunûz Isybîliyâ, 2011, hlm. 902

secara atomistik-*tahlîlî* (kata perkata). Kesannya, Nabi hanya menjelaskan secara garis besar (*ijmâlî*) hal-hal yang memang dibutuhkan penjelasannya dalam konteks saat itu.[8]

Terbatasnya kuantitas tafsir *nabawî*, memunculkan kreatifitas dan produktifitas pemahaman (tafsir) terhadap ayat al-Qur'an yang menggelinding dari waktu ke waktu sebagai konsekuensi dari dialektika al-Qur'an, pembaca, dan realitas zaman. Kreatifitas dan produktifitas penafsiran al-Qur'an yang merentang sepanjang sejarah eksistensi umat Islam, didukung oleh sarana bahasa al-Qur'an yang kaya dengan kandungan dan makna. Al-Qur'an sendiri menyatakan dalam Q.S al-Kahfi (18):109 dan Q.S Luqman (31):27

قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّيْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا ١٠٩

Katakanlah: "Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)".

وَلَوْ اَنَّ مَا فِى الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ٢٧

dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Para mufassir klasik seperti Ibn Katsîr, al-Zamakhsyarî, al-Marâghî, al-Suyûthî, dan al-Thabarî tidak menjelaskan bahwa frasa ayat *kalimâti rabbî* atau *kalimât Allah* pada dua ayat di atas sebagai al-Qur'an tetapi ahli tafsir periode modern, Muhammad Thâhir Ibn `Âsyûr memberikan pandangannya. Menurut Ibn `Âsyûr, frasa *kalimâti rabbî* atau *kalimât Allah* cakupannya sangat luas karena berhubungan dengan ilmu Allah. Sementara al-Qur'an secara fisik dan kuantitas memiliki batasan. Namun sebagai salah satu perwujudan kalam Allah, al-Qur'ân memiliki citra ketidak-

[8] Misal, Surat al-Nâs, yang penjelasannya fokus pada bahaya bisikan syetan kepada manusia. Atau Surat al-Takâtsur yang penjelasannya terbatas pada apa yang dimaksud dengan "al-kautsar". al-Bâtilî, *al-Tafsîr al-Nabawî...*, hlm. 880 dan 895

terbatasan tersebut sehingga dapat dimengerti bila al-Qur'an melalui tafsir-tafsirnya mengalami pertumbuhan dan perkembangan dari waktu ke waktu.[9]

Dua ayat di atas (Q.S al-Kahfi [18]:109 dan Q.S Luqman [31]:27) merupakan jawaban terhadap klaim Orang Yahudi yang menyatakan bahwa di dalam Taurat mencakup penjelasan segala hal. Klaim itu muncul untuk membantah turunnya Q.S al-Isra' (17):85 pada frasa ayat *wa mâ ûtîtum min al-ilm illâ qalîlan* yang menurut orang Yahudi hanya terbatas pada Nabi Muhammad dan al-Qur'ân. Dua ayat itu turun untuk menyanggah bahwa Kalam Allah sudah dapat diwakili oleh kitab-kitab suci seperti Taurat bahkan juga al-Qur'ân. Kalam Allah tidak selesai pada kitab-kitab suci yang ada karena keluasan Kalam-Nya yang tidak terbatas.[10]

B. Periode dan Tipologi Penafsiran (*Marâhil al-Tafsîr wa `Anâsiruh*)

Beberapa pakar sejarah tafsir al-Qur'an menggunakan pendekatan historis-periodik sekaligus pendekatan filosofis konseptual dalam menguraikan perkembangan tafsir. Pendekatan historis-periodik efektif menggambarkan fenomena perkembangan tafsir masa awal dan pertengahan. Sedangkan pemetaan fenomena dunia tafsir al-Qur'an di era kontemporer lebih tepat diurai dengan pendekatan corak konseptual. Di era kontemporer ini, seluruh corak tafsir baik dari masa awal dan pertengahan memuara: hadir dan eksis bersama-sama di gelanggang panggung ilmu keislaman kontemporer. Berakhirnya masa tafsir awal dan pertengahan, tidak menandakan berakhirnya model-corak tafsir yang muncul di masa-masa awal dan pertengahan. Bersama model-model tafsir terkini, corak dan model tafsir awal dan pertengahan tetap eksis di panggung keilmuan Islam.

Dengan menggunakan dua pendekatan sekaligus: pendekatan historis kronologis dan pendekatan orientasi metode-konseptual, perkembangan sejarah dan kecenderungan tafsir al-Qur'an dapat digambarkan lebih komprehensif. Guna mendapatkan pemahaman terhadap peta perkembangan tafsir al-Qur'an, baik dari perspektif historis-kronologis ataupun coraknya, akan

[9]Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr...,* Juz XXI, hlm. 182.
[10] Lihat Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabârî: Jâmi' al-Bayân `an Ta`wîl Ây al-Qur'ân,* Jilid 18, Kairo: Dâr al-Hijr, 2001, hlm. 572-574

diulas secara umum dalam pembahasan periodeisasi dan tipologi berikut ini.

a. Periodeisasi

Sebelum membahas periodeisasi perkembangan tafsir al-Qur'ân, kita perlu memperhatikan periodeisasi sejarah peradaban Islam secara umum. Sejarah peradaban Islam sendiri, sebagaimana dilansir Harun Nasution,[11] dibagi tiga babak: Klasik (650-1250 M), Pertengahan (1250-1800 M), dan Modern (sejak 1800 M).

Periode klasik dibagi dua: *pertama,* dari 650-1000 M sebagai masa kemunculan, pertumbuhan dan perkembangan peradaban Islam awal. *Kedua,* dari 1000-1250 M yang disebut zaman disintegrasi saat kekuasaan daulah Abbasiah melemah dan eksis hanya sebagai kekuatan simbolik. Pada masa ini berdiri banyak kerajaan kecil Islam yang otonom.

Periode pertengahan juga dibagi tiga; *pertama,* dari tahun 1250 hingga 1500 M yang disebut zaman kemunduran yang ditandai oleh serangan-serangan Jengis Khan dan keturunannya dari Mongolia. Pada 1491/1492 M, kekuasaan terpenting terakhir muslim Spanyol di Granada jatuh ke tangan penguasa Katolik Raja Ferdinand II setelah selama 8 abad (sejak 94 H/712 M) menguasai Spanyol. Pada tahun 1609 M/1017 H, Islam lenyap sepenuhnya dari tanah Andalusia. *Kedua,* dari tahun 1500 hingga tahun 1700 M. Pada masa ini dapat disebut masa kejayaan Islam yang ke-2 yang diwakili oleh kekuasaan imperium Turki Utsmani di Barat, Safawi di Persia, dan Moghul di India. *Ketiga,* dari tahun 1700 M hingga tahun 1800 M, yaitu masa kemunduran ketiga kerajaan tersebut yang akhirnya ditandai pendudukan Napoleon Bonaparte dari Perancis ke tanah Mesir.

Setelah masa tahun 1800 M, sejarah peradaban Islam memasuki babak baru modern. Pada babak baru modern sejarah peradaban Islam ini, dinamika peradaban Islam jauh lebih kompleks dari babak-babak sebelumnya terutama saat konsep politik negara-bangsa (*nation-state*) menjadi fenomena bangsa-bangsa dunia.

[11] Lihat Akhmad Taufik dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam,* Jakarta: RajaGrafindo, 2005, hlm. 5-8

Meskipun memiliki fase-fase fenomena sendiri, motif-motif perkembangan sejarah tafsir al-Qur'ân dapat dihubungkan dengan perkembangan sejarah peradaban Islam tersebut. Secara umum periodeisasi tafsir al-Qur'an dibagi ke dalam 3 (tiga) kluster: klasik, pertengahan, dan kontemporer. Pembabakan tafsir ke dalam tiga kluster ini untuk memudahkan penandaan meskipun fenomena pada masing-masing babak tidak sederhana. Memudahkan karena sederhana dalam menggambarkan pertumbuhan dan perkembangan tafsir meskipun sesungguhnya waktu dan realitas tidak sesederhana pembagian awal, tengah, dan akhir atau kontemporer. Namun untuk sementara memadai sebagai bahan kajian awal.

Periodeisasi tersebut, yaitu:[12]

1. Awal

Yaitu pada abad 1-2 H/7-8 M di masa Nabi, sahabat, dan tabi`in. Pada era ini tafsir al-Qur'an bersifat formatif (pembentukan) dan secara epistemik bersifat teosentris (*al-`aql al-lâhûtanî/ al-`aql al-bayânî*), bernalar *quasi*-kritis (ada ruang kritis tetapi kebenarannya diikat pada otoritas tertentu, yaitu Nabi, Sahabat dan Tabi`in; semacam "seakan-akan kritis"). Periode awal ini dikenal dengan istilah "generasi salaf."

2. Pertengahan

Yaitu pada pada abad 2-3 H sampai abad 13 H (9 M – 19 M) yang berlangsung pasca generasi Tabi`in atau periode Tabi` al-tabi`in saat tafsir mulai dibukukan *(`ushûr al-tadwîn*/masa-masa kodifikasi tafsir). Masa kodifikasi tafsir tidak dapat dilepaskan dari tahapan-tahapan sejarah kodifi-

[12]Untuk istilah formatif, afirmatif, dan reformatif, penulis mendapatkannya saat perkuliahan program pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga yang diampu oleh Dr. Hamim Ilyas. Bandingkan dengan keterangan Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: LkiS, 2010, hlm. 24. Barangkali istilah tersebut diinspirasi dari istilah W.M Watt dengan karyanya yang berjudul *The Formative Period of Islamic Thought* atau terutama dari karya Andrew Rippin *The Qur'ân: Formative Interpretation.* Claude Gilliot dalam *Encyclopaedia of the Quran,* membahas singkat segmen tafsir formatif dengan tiga model: *paraphrastic* (tafsir lingual)*, narrative* (israiliyyat)*,* dan *legal* (tafsir hukum). Gambaran ketiganya, diambil dari contoh tafsir tabiin. Sayang, tidak ditemukan pembahasan istilah afirmatif atau reformatif. Lihat Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran,* Vol. II, Leiden: Brill, 2008, hlm. 103-105

kasi hadits. Setidaknya permulaan masa ini dapat ditandai pada saat pemerintahan raja Umayyah yang saleh, yaitu `Umar bin `Abd al-Azîz yang memerintah pada 99-101 H yang tercatat merintis kodifikasi resmi hadits Nabi. Tafsir al-Qur'an pada era ini cenderung bersifat afirmatif (penguatan dan penegasan paham), konservatif (pelestarian paham), sektarian (terkungkung dalam suatu paham tertentu), dan ideologis (mengusung paham-paham tertentu).[13]

3. Modern-Kontemporer

Yaitu pada abad 20 di mana era pertengahan disimpulkan berakhir. Tafsir al-Qur'an pada era ini menyadari kekurangan-kekurangan tertentu dari tafsir era sebelumnya yang dinilai tidak kompatibel dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu fenomena tafsir pada era kontemporer bersifat kritis-reformatif (pembentukan kembali) terhadap metode dan pendekatan penafsiran al-Qur'an era pertengahan.

Upaya reformasi penafsiran al-Qur'an pada masa ini setidaknya terbagi dua:

a. Reformasi apologis: sebagai reformasi yang haluannya *salafî* (ortodoksi) karena terngiang-ngiang dengan masa kejayaan Islam di masa yang lalu dan bergairah mencapainya kembali dengan gerakan-gerakan dan jargon-jargon politik Islam modern yang simbolik. Nuansa reformasinya dengan pemahaman-pemahaman kekinian namun dengan semangat warisan masa lalu. Perubahan yang diinginkan adalah perubahan seperti capaian-capaian di masa yang lalu baik periode Madinah ataupun periode kejayaan Abbasiah.
b. Reformasi progresif: reformasi yang haluannya pembaharuan untuk masa depan baru dengan modal gagasan-gagasan substantif dalam al-Qur'an dan hadits. Model reformasi ini menempatkan masa lalu sebagai memori yang telah berlalu dan optimis dengan peradaban Islam wajah baru. Reformasi progresif sangat kritis terhadap masa lalu sebagai beban sejarah sekaligus kritis

[13]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...,* hlm. 45

terhadap fenomena modernitas yang berkembang di Barat karena pretensi hegemoniknya yang menindas.[14]

c. Reformasi moderat: reformasi ini menginginkan perubahan modern namun berbasis tradisi. Reformasi ini menyadari kekuatan dan kebajikan-kebajikan warisan sejarah masa lalu sekaligus menyadari gerak dan semangat zaman sebagai fakta sejarah. Reformasi moderat berusaha mendamaikan konservasisme dan progresisme. Yang baik dari masa lalu dipertahankan dan hal positif dari di masa sekarang, diadopsi dan dimoderasi.

Pada tahapan lebih lanjut, pembabakan ini memerlukan kajian kembali mengingat apa yang disebut dengan babakan kontemporer terus memanjang mengiringi apa yang dimaksud dengan 'kekinian'. Tanda waktu yang kita sebut 'saat ini' atau 'sekarang' dan mulai kita beri tanda dengan istilah 'kontemporer' pada gilirannya akan segera berlalu, lampau, dan dengan demikian tidak kontemporer lagi. Problemnya, akumulasi "sekarang" yang kontemporer dan pasti melampau ini akan kita kategorikan ke dalam kelompok waktu pertengahan atau tetap dianggap "kontemporer" meskipun bila muncul corak-corak atau pemikiran-pemikiran baru di masa mendatang?

'Kini' yang melampau itu telah disebut "modern" (*hadâtsah*). Sedangkan 'kini' yang ada bersama waktu akan selalu disebut "kontemporer" (*mu`âshirah*). Kata 'modern' sendiri tidak dapat dipastikan penggalan waktunya dan tidak dapat ditentukan harus mengikuti momen di wilayah peradaban Islam yang mana. Namun, untuk konteks keilmuan Islam secara umum, yang dirujuk adalah fenomena sosio-kultur dan pemikiran Arab.

Kenapa Arab? karena dalam sejarahnya, perkembangan keilmuan keislaman mendapat pengaruh sangat besar

14 Lihat Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism,* Oxford: OneWorld, 2008, hlm. 3-4. Juga Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction,* New York-London: Routledge, 2006, hlm. 144 dan Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran: Toward A Contemporary Approach,* New York-London: Routledge, 2006, hlm. 3. Serta Ronald L. Nettler, "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernisme," *The Political Quarterly,* Vol. 71, Supplement 1, Oxford: Blackwell Publisher, Agustus 2000, hlm. 50

dari kawasan tersebut. Sejarah modern Arab, menurut Albert Hourani, dimulai pada tahun 1789 M saat Napoleon Bonaparte menginvasi Mesir; wilayah protektorasi imperium Turki Utsmani. Albert Hourani, menurut Luthfie Assyaukanie, meyakini bahwa sejarah kebangkitan Arab bukan dari mulai dari pembaruan administrasi Utsmaniyah pada 1789 M ataupula gerakan puritanisme Muhammad Ibn Wahhab (1701-1793 M) dari Nejd sebagaimana sinyalemen Philip K. Hitti.

Napoleon Bonaparte mengusung konsep dan aplikasi perubahan Eropa ke dalam tatanan masyarakat Mesir yang kemudian menyebar ke berbagai kawasan muslim lainnya. Pada saat itu kekuatan dan kekuasaan imperium Turki Utsmani sudah lemah dan diambang kebangkrutan akibat akumulasi hutang yang sangat besar terhadap korporasi-negara Eropa dan tata kelola manajemen kekuasaan yang tidak efektif dan efisien dengan cakupan wilayah yang luas dan sentralistik.

Tak ayal kekuatan kolonial Eropa melalui Prancis, Inggris, Austria, Rusia dan negara Barat lainnya masuk mengambil alih kawasan-kawasan 'sakit' wilayah Turki Utsmani sebagai wilayah protektorasi negara-negara tersebut. Hal ini sebagai bagian dari konsesi perjanjian moneter internasional Turki Utsmani dengan negara-negara Barat. Pada situasi keterpurukan ini, sentimen kebangkitan umat Islam didengungkan oleh Jamaludin al-Afghani (1839-1897 M) dan Muhammad `Abduh (1849-1905) melalui slogan Pan-Islamismenya.

Sedangkan masa kontemporer menurut sebagian pemikir Arab bermula sejak kekalahan negara-negara Arab (terutama yang diderita oleh Mesir) dari Israel dalam momen-momen perang Zon Zipur pada tahun 1967. Terjadi perubahan paradigma sosial-budaya yang signifikan di tengah-tengah komunitas Arab.

Kekalahan bangsa Arab melawan Israel merobek-robek identitas politik dan kebudayaan bangsa Arab. Kondisi ini memunculkan ide-ide dan pemikiran redefinisional identitas kultural Arab yang kembali menguat untuk kembali kepada kebudayaan Islam yang murni melalui platform al-

Qur'ân dan hadits sebagaimana di masa-masa sebelumnya[15]—setidaknya mundur sedikit ke belakang ke masa *Pan-Islamisme* Jamaluddin al-Afghani di akhir abad 19.

Periode kontemporer tafsir al-Qur'ân dapat mengacu pada momen di atas, dengan asumsi bahwa krisis identitas Arab-Islam pasca kekalahan perang melawan Israel tersebut telah memberikan pengaruh terhadap ide-ide kebangkitan identitas Arab-Islam yang menggema ke seluruh dunia Islam internasional melalui reaktualisasi penafsiran al-Qur'ân, baik yang apologetik ataupun progresif.

Seiring waktu dan seiring perubahan fenomena, isu-isu "kontemporer" pada wacana tersebut akan melampau bahkan melampaui dan kontemporeritasnya akan segera dilucuti oleh kecenderungan-kecenderungan kontemporer yang baru. Bagaimanakah fase "kontemporer" itu dan fase "kontemporer yang lain" berikutnya akan ditandai?

Inilah persoalan yang akan mewarnai penandaan-penamaan bagi klasifikasi sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an berikutnya secara khusus dan pembabakan semua sejarah yang lain secara umum.

Periodeisasi Tafsir al-Qur'ân Menurut Muhammad Husayn al-Dzahabî dan Abdullah Saeed

Periodeisasi tafsir al-Qur'an menurut pandangan dua tokoh pemerhati studi al-Qur'an modern, Muhammad Husayn al-Dzahabî dan Abdullah Saeed, adalah berikut:[16]

1. Muhammad Husayn al-Dzahabî

Husayn al-Dzahabî (1915-1977 M) membagi perkembangan tafsir ke dalam empat fase:

[15] Lihat A. Luthfie Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer,* Jurnal *Paramadina* Vol. 1 No.1 Juli-Desember, hlm. 61 dan Luthfie Assyaukanie dalam pengantar buku Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab,* terj. Suparno dkk, Bandung: Mizan, 2004, hlm. Xvii. Juga lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 915 dan 948

[16] Deskripsi ini diadaptasi dari deskripsi Abdul Mustaqim dalam *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ân Periode Klasik hingga Kontemporer,* Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hlm. 26

a. Fase awal (*al-marhalah al-ûla*): zaman Rasulullah dan para sahabat.[17] Fase ini dijadikan satu oleh Husayn al-Dzahabî meskipun sebenarnya dapat dirinci menjadi fase Rasulullah (wafat 632 M/11 H) dan fase sahabat pasca Rasulullah (setelah 11 H). Potret al-Qur'an dan tafsirnya saat Rasulullah masih ada berbeda dengan masa sahabat setelah kewafatan Rasulullah. Fenomena tafsir al-Qur'ân setelah Rasulullah tidak ada, dapat disimpulkan memasuki situasi baru dan layak ditandai sebagai babak yang berbeda.
b. Fase kedua (*al-marhalah al-tsâniyah*): zaman tâbi`în. Dalam banyak hal, tafsir pada fase ini merupakan kesinambungan yang erat dari fase sahabat. Meskipun para tâbi`în juga menyampaikan pandangan-pandangan tafsirnya, tetapi mereka menjadi "penyambung lidah" tafsir-tafsir al-Qur'ân dari guru-gurunya yaitu para sahabat.
c. Fase ketiga (*al-marhalah al-tsâlitsah*): zaman pembukuan (`*ushûr al-tadwîn*) yang dimulai pada akhir dinasti Umayyah dan awal-awal dinasti Abbasiah. Al-Dzahabî membahas masa ini dan berakhir saat memasuki pembahasan masa keempat: masa terakhir (*al-khâtimah*).[18]
d. Terakhir (*al-khâtimah*), yaitu zaman modern. Al-Dzahabî menyebut zaman ini dengan zaman kebangkitan sains modern (*'ashr al-nahdhah al-`ilmiyah al-hadîtsah*) kira-kira pada paruh akhir abad ke-19.[19]

Di lain kesempatan al-Dzahabî hanya membagi perkembangan tafsir ke dalam tiga episode: *pertama,* masa Nabi

[17] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 363

[18] Husayn Al-Dzahabî tidak terang menyebutnya masa keempat namun menyebutnya: 'terakhir' (*al-khâtimah*). *Ibid.,*hlm. 363

[19] Husayn Al-Dzahabî tidak menyebut jelas kapan masa ini ditandai dengan tahun namun kita dapat menilik dari mufassir dan tafsir yang ditunjukkannya untuk periode ini, seperti Muhammad bin Ahmad al-Iskandarî dengan tafsirnya yang berjudul: *Kasyf al-Asrâr al-Nûrâniyah al-Qur'âniyah,* yang dicetak tahun 1297 H (kira-kira 1880 M) atau Thanthawî Jawharî (1287-1940) melalui *Tafsîr al-Jawâhir*-nya. Lihat al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II.., hlm. 365 dan 370

dan sahabat; *kedua,* masa tâbi`în; *ketiga,* masa pasca tâbi`în atau masa sejak pembukuan kitab tafsir hingga saat ini.[20]

2. Abdullah Saeed

Sarjana muslim dari Universitas Merlbourne Australia ini membagi pembabakan tafsir al-Qur'an hanya ke dalam dua masa, lengkap dengan varian orientasi tafsirnya, yaitu:[21]

a. Masa Klasik (*early period*)
   Pada masa ini ada banyak varian tafsir (*Quranic exegesis*), yaitu tafsir sunni (*sunni exegesis*), tafsir syi`ah (*shi'i exegesis*), tafsir khawarij (*khariji exegesis*), tafsir teologis (*theological exegesis*), tafsir hukum (*legal exegesis*), tafsir sufi (*mystical exegesis*), dan tafsir falsafi (*philoshopical exegesis*)
b. Masa Modern (*modern period*)
   Pada periode ini, Saeed menyebut: tafsir modernis (*modernist exegesis*), tafsir ilmiah (*scientific exegesis*), tafsir sosio-politik (*socio-political exegesis*), tafsir tematik (*thematic exegesis*), dan tafsir kontekstual (*contextualist exegesis*).

b. Tipologi Penafsir dan Tafsir

Tipologi yang dimaksud di sini mencakup tipe penafsir dari aspek subjektifitas dan objektifitasnya dan tipe tafsir dari aspek pendekatan dan paradigmanya.

Tipologi Penafsir

1. Abû Hamid al-Ghazalî

Al-Ghazalî menjelaskan bahwa tarik menarik kelompok tekstual (*manqûl*) dan rasional (*ma`qûl*) dalam studi keislaman memunculkan 5 (lima) jenis aliran kelompok. Aliran-aliran kelompok tersebut, terutama aliran dalam penafsiran al-Qur'an yang uraiannya, sebagai berikut:

a. Tekstualis ekstrem (*alladzîna jarradû al-nadzr ila al-manqûl).* Kelompok ini dalam memahami ayat al-Qur'an, mencukupkan diri sepenuhnya hanya pada lahiriyah

[20] Al-Dzahabî, *Ilm Tafsîr,* Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 13
[21] Abdullah Saeed, *The Qur`an: An Introduction,* London-New York: Routledge, 2008, hlm. 194-214

ayat (*dhâhir al-masmû'*) baik rincian atau pokoknya (*tafsîlan wa ta`shîlan*). Kelompok ini melarang penafsiran non-tekstual terhadap ayat karena Allah kuasa atas segala hal.[22] Maksudnya, Allah dapat berkehendak apa saja melalui dan dalam ayat-Nya. Kewajiban nalar manusia hanya untuk menerima ayat-ayat-Nya apa adanya.

b. Rasionalis ekstrem (*alladzîna jarradû al-nadzr ila al-ma`qûl).* Kelompok ini mendewakan akal dan melampaui teks. Kelompok ini berada dalam *opisisi binner* dengan kelompok pertama di atas. Kelompok rasional ini akan menerima diktum syara' yang sesuai dengan penalaran mereka. Bila bertentangan dengan nalar mereka, akan dianggap ada yang keliru, misal bila berkenaan dengan hadits atau sunnah, pada pandangan Rasulullah. Kelompok ini menolak ke-*ma`shum*-an Rasul dan menganggap Rasulullah sebagaimana layaknya kebanyakan orang biasa (*al-`awâm*) yang mungkin jatuh dalam kekeliruan.

   Sedangkan orang-orang di sekeliling Nabi dan generasi berikutnya dari kalangan generasi terdahulu hanya menyelamatkan diri dari resiko bahaya takwil dan kajian kritis. Karena itu, mereka akan tampak seperti orang-orang yang tidak berpengetahuan dan menikmati keadaan tersebut.

   Menurut al-Ghazalî, dengan kecenderungan seperti itu, kelompok kedua ini telah menggunakan rasionalitas dengan berlebihan-lebihan sehingga ingkar (*hatta kafarû*); kafir. Demi alasan kemaslahatan berdasarkan penalaran akal, mereka tidak segan menanamkan kesan bahwa para Rasul dapat melakukan tindakan tidak jujur dan para *salaf al-shâlih* tidak lebih dari sekumpulan generasi pasif.

c. Rasionalis progresif (*alladzîna ja`alû al-ma`qûl ashlan wa aqrabû fi al-ta'wîl*). Kelompok ini enggan berdamai dengan teks yang lahiriyahnya bertentangan dengan nalar. Kelompok ini beda tipis dengan kelompok kedua.

[22] Abû Hâmid al-Ghazalî, *Qanûn al-Ta`wîl,* Damaskus: tnp, 1992, hlm. 15

Bila ada diktum syara' yang teks *dhâhir*nya bertentangan dengan rasionalitas, kelompok ketiga ini menganggap biangnya adalah para sahabat atau para perawi. Kelompok ini menolak hadits yang sahih sekalipun jika dinilai tidak masuk akal dan tidak dapat dipahami lain oleh rasionalitasnya. Mereka sebisanya mentakwil ayat atau hadits yang berlawanan dengan nalar.

Andai tidak bisa ditakwil, mereka memilih menge sampingkannya karena pada akhirnya, mengabaikan diktum syara' yang tidak rasional masih jauh lebih baik daripada terus merasionalisasikannya atau meng kompromikannya dengan rasio. Kecuali teks al-Qur'an dan hadits yang pengertiannya dapat dipahami akal, maka lahiriyah matan hadits atau *qawl mu'tamad* yang dipandang sulit diterima nalar meskipun berstatus *shahîh*, harus ditentang, ditolak, dan perawinya dianggap invalid.[23]

d. Tekstualis progresif (*alladzîna ja`alû al-manqûl ashlan wa tatharrafû fi al-ma'qûl*). Kelompok ini berdamai dengan teks dan menjadikan lahiriah *nash* sebagai pijakan. Sebisa mungkin rasionalisasi dihindari meski disadari terdapat problem logis antara teks dan realitas. Mereka menghindari teks-teks yang memerlukan rasionalitas untuk memahaminya atau menghindari kritik terhadap rasio dalam memahami teks.

   Teks dipahami sejauh dari yang bisa dipahami melalui lahiriyahnya; sepanjang memang masih memungkinkan. Bagi kelompok yang terlihat lebih moderat dari kelompok pertama ini, selama ketidakmungkinan teks untuk dipahami secara lahiriah belum menyeluruh maka teks tersebut harus dipahami berdasar kemungkinan lahiriah teks.

   Al-Ghazalî mengkritik kelompok keempat ini melupakan tiga hal: *pertama;* bahwa ketidakmungkinan teks dipahami secara lahiriah, diketahui melalui petunjuk (*al-dalîl*); *kedua,* kemungkinan memahami lahiriah teks,

[23] *Ibid.,* hlm. 17

juga diketahui melalui petunjuk (*al-dalîl*) yang ada; *ketiga*, ketidakmungkinan dan kemungkinan teks dapat dipahami secara tekstual, tidak dapat diketahui sama sekali.

Bagian yang ketiga di atas, oleh kelompok keempat ini (tekstualis progresif) dianggap berada dalam status kemungkinan karena ketidakmungkinannya pun tidak nampak jelas. Artinya, sejatinya teks suci tetap mungkin dipahami lahiriahnya karena tidak nampak jelas apa yang menyebabkannya tidak mungkin untuk dipahami secara lahiriah. Teks pun akan dipahami seadanya.

Menurut al-Ghazalî, pandangan ini sama kelirunya dengan siapapun yang menganggap bagian ketiga di atas berada dalam status "tidak mungkin" karena sebab "kemungkinannya" juga tidak diketahui dengan pasti. Teks pun akan ditinggalkan begitu saja. Semestinya manusia menginsafi bahwa eksistensi akal manusia memang tidak dapat menjangkau semua hal, akan tetapi akal penafsir tetap dapat menjangkau batasan-batasan manusiawinya yang bersifat inderawi. Maksud al-Ghazalî, akal harus tetap aktif mengupayakan pemahaman terbaiknya.

e. Moderat (*al-firqah al-mutawassithah*). Yaitu kelompok yang mengkompromikan teks (*manqûl*) dan rasionalitas (*ma`qûl*). Kelompok ini berkeyakinan bahwa teks dan rasionalitas sama-sama penting sebagai pijakan. Mereka menolak mempertentangkan teks (*al-syar'*) dan akal penalaran. Yang mendustakan akal, sama dengan mendustakan *syara'* karena kebenaran *syara'* dapat diketahui melalui penalaran akal. Jika akal diabaikan, bagaimana dapat diketahui perbedaan antara yang benar dan yang salah; perbedaan nabi dan orang yang mengaku nabi (*al-mutanabbî*). Menjadi bagian dari kelompok ini sangat sulit dan rumit serta hanya sesekali saja tampak mudah akan tetapi, menurut al-Ghazalî, justru kecenderungan terakhir inilah yang benar.[24]

[24] *Ibid,* hlm. 18-19

2. Al-Syâthibî

Menurut al-Syâthibî (Abû Ishâq Ibrâhim bin Mûsa al-Lakhmî al-Gharnathî al-Syâthibî wafat 1388 M)[25] dalam karyanya *al-Muwâfaqât,*[26] memahami al-Qur'an artinya berupaya memahami kehendak Tuhan melalui ayat-ayat al-Qur'an. Mengenai hal ini, ia melihat 4 (empat) kelompok di dalamnya:

a. Aliran *hyper*-tekstual atau *dhâhiriyah* yang memandang lahiriah teks (*al-tashrîh al-kalâmi*) al-Qur'an merupakan representasi kehendak Allah. Kehendak *syâri'* tidak diketahui sebelumnya hingga kemudian turun ayat yang menunjukkannya. *Dhâhir* ayat dengan jelas menunjukkan apa yang dikehendak Allah dan tidak perlu didalami lagi[27] karena tidak ada yang paling jelas selain apa yang tersurat. Aliran ini menganut empirisme-tekstual yang total sehingga mereka menunjukkan sikap antagonis terhadap upaya-upaya interpretasi rasional dan analogi.
b. Kelompok aliran *anti-tekstual*. Kelompok ini anti-thesis dari kelompok pertama dan tidak kalah absurdnya. Kelompok aliran anti-teks ini meyakini bahwa kehendak Allah tidak pada lahiriah ayat ataupun pengertian yang

[25] Al–Syâthibî (w. 1388 M) adalah sahabat seperguruan Ibn Khaldûn (1332-1406 M). Mereka adalah murid Syarîf al-Tilimsanî yang mengajarkan filsafat dan pemikiran-pemikiran Ibn Sina dan Ibn Rusyd di Granada, Spanyol. Kalau Ibn Khaldûn dikenal sebagai penggagas pertama ilmu sosiologi sebelum Auguste Comte (1798-1857 M), dan menjadi masyhur karena bukunya yang berjudul *Muqaddimah*, maka al-Syâthibî menjadi terkemuka dalam bidang filsafat hukum Islam (*ushûl al-fiqh*). Ia dikenal karena pemikiran-pemikirannya yang luas tentang *maqâshid al-syarî'ah* dan konsep maslahat (*mashlahah*) dalam kitab *al-Muwâfaqât*. Lihat `Abd al-Rahman Yûsuf `Abd Allah al-Qaradlâwî, *Nadhariyah Maqâshid al-Syarî`ah bayn Syaykh al-Islâm Ibn Taymiyyah wa Jumhûr al-Ushûliyyîn,* Kairo: Universitas Kairo, 2000, hlm. 133

[26] Ada tiga referensi dengan penerbit dan editor yang berbeda namun isinya sama. Lihat, Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah,* Juz II, Ed. Abd al-`Aziz Darraz, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tth, hlm. 391-393. Atau Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah,* Bag. III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004, hal. 404. Atau, Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah,* Jilid III, Ed. Abû Ubaidah Masyhur Ibn Hasan Ali Salman, Arab Saudi: Dar Ibn `Affan, 1997, hlm. 132

[27] *Mujarradan 'an tatabbu' al-ma'âni allatî yaqtadîha al-istiqrâ' wa lâ taqtadîha al-alfâdz bi wadl`iha al-lughawî:* tanpa penelurusan makna-makna yang memerlukan penerapan induktif dan hal itu tidak dibutuhkan oleh lafadz-lafadz dalam kapasitas kebahasaannya. Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* Juz II, Ed. Abd al-`Aziz Darraz, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tth, hlm. 391

dipahami dari ayat tersebut (*anna maqshad al-syâri' laysa fi hadza al-dhawâhir wa lâ mâ yufham minhu*). Kehendak Allah berada di balik semua yang berhubungan dengan teks (*innamâ al-maqshûd amrun âkhar warâ'ahu*). Menurut al-Syâthibî, kelompok ini membuat ungkapan bahasa ayat menjadi nihil (*la yabqâ fî dhâhiriha mutamassikun yumkinu an yaltamisa minhu ma`rifat maqâshid al-syâri`*). Kelompok ini bagi al-Syathibi dekat dengan kekafiran. Aliran ini disebut *pseudo-esensialis* (*bâthiniyah*).

c. Aliran *semi-tekstual* yang fanatik pada logika-logika analogis (*al-muta`ammiqûn fî al-qiyâs*). Mereka berpandangan bahwa *maqsûd al-Syâri'* dapat diketahui dari makna logis teoritis teks al-Qur'an (*maqsûd al-syâri' iltifât ilâ ma`âni al-alfâdz al-nadhariyah*). Makna logis teoritis ini sebenarnya bersifat hipotetis namun bagi aliran ini, *nash* al-Qur'an mesti diungkapkan sesuai dengan makna teoritis-hipotetis tersebut (*lâ ta`tabiru al-dhawâhir wa al-nushûsh illâ bihâ `ala al-ithlâq*). Bila *nash* al-Qur'an bertentangan dengan makna teoritis ini, *nash* al-Qur'an tersebut harus dikesampingkan.
   Karena cenderung selalu melakukan subordinasi terhadap lahiriah teks (*tahkîm al-ma`nâ*), al-Syâthibi menilai aliran ini tidak jauh berbeda dengan aliran anti-teks.[28] Nalar-nalar *burhânî* (*demonstrative reason*) mendominasi cara pandang mazhab semi-tekstual ini. Al-Syâthibî yang tidak menginginkan teks lahir al-Qur'an selalu dikesampingkan, tidak menyukai perspektif rasionalis ini.

d. Aliran *kontekstual,* yaitu aliran mayoritas sarjana Islam yang berpandangan bahwa *maqsûd al-Syâri'* diwadahi oleh totalitas teks dan konteks. Aliran ini menolak meremehkan teks atau juga memujanya. Al-Syâthibî percaya bahwa aliran keempat ini paling kredibel dan akuntabel (dapat dipertanggungjawabkan).[29]

3. Syahiron Syamsuddin

28 Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah* Juz II..., hlm. 393
[29]Dengan detail, al-Syâthibî menerangkan aliran kontekstual ini. *Ibid*.., hlm. 393-399

Sedangkan Sahiron Syamsuddin dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, membagi tipologi penafsir al-Qur'an ke dalam tiga kelompok, yaitu:[30]

a. *Quasi-objektivis tradisionalis.* Yaitu penafsir yang memandang bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami dan diaplikasikan pada masa kini secara objektif sebagaimana ia dipahami dan diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal.
b. *Quasi-obyektivis modernis* memiliki kesamaan dengan pandangan *quasi-obyektivis tradisionalis* dari sisi bahwa *mufassir* di masa kini berkewajiban menggali makna asal dengan menggunakan perangkat teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern serta hermeneutika. Hanya saja, aliran *quasi-obyektivis modernis* memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal untuk memperoleh gagasan inti di baliknya sehingga relevan bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini.
c. *Subyektivis.* Tipe ini menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan produk subyektif penafsir. Seakan menolak keberadaan penafsiran objektif yang sering mengklaim absolutisme kebenaran, aliran ini mengusung relatifisme model tafsir apapun. Interpretasi merupakan buah subjektifitas dan karenanya, kebenarannya niscaya bersifat relatif. Atas dasar ini, bagi aliran ini, setiap generasi muslim mempunyai hak untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan keahlian ilmu pengetahuan, perkembangan ilmu-informasi, dan pengalamannya.

Tipologi Tafsir

Yang dimaksud tipologi tafsir di sini bercampur-campur antara tipe paradigma dan orientasi tafsir (paradigmatis-orientatif) dan tipe cara kerja penafsiran (aplikatif).

[30] Sahiron Syamsuddin Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu al-Qur'ân dan Hadis,* Vol. 8, No. 2. Juli 2007, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushûluddin UIN Sunan Kalijaga, hlm. 198-200

1. Ignaz Goldziher

Nama orientalis Hungaria ini ditampilkan karena melalui karyanya *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *al-Madzâhib al-Islâmiyah fi al-Tafsîr*, telah mengingatkan dan menyadarkan sarjana muslim kepada *tabaqât al-mufassirîn* karya al-Sayuthi sebagai satu-satunya karya awal penting tentang sejarah penafsiran al-Qur'an.[31] Goldziher menyadarkan sarjana muslim untuk memberikan perhatian terhadap sejarah tafsir al-Qur'an yang akan sangat berguna bagi studi al-Qur'an.

Goldziher memetakan perkembangan tafsir al-Qur'an ke dalam lima aliran (*richtungen*), yaitu:[32]

a. Tafsir *bi al-ma'tsûr*: tafsir berdasar keterangan Nabi dan sahabat
b. Tafsir *fî dlaw' al-aqîdah*: tafsir teologis-dogmatis
c. Tafsir *fî dlaw' al-tasawwuf*: tafsir mistik
d. Tafsir *fî dlaw' al-firâq madzhabî*: tafsir hukum sektarian
e. Tafsir *fî dlaw' al-tamaddun al-hadîtsî al-Islâmî*: tafsir perspektif peradaban Islam modern

2. Hassan Hanafi

Hassan Hanafi merupakan ideolog sosialis Islam yang menawarkan model *tafsir `amali* (praksis). Berdasarkan diskursus kelompok kelas dalam masyarakat, tokoh tafsir pragmatis ini membagi tafsir ke dalam tiga level:[33]

a. Tafsir kelas elit borjuis (*tafsir thabaqah al-`ulyâ*). Tafsir jenis ini memahami al-Quran untuk mempertahankan struktur kelas *borju* masyarakat elit. Tafsir ini memilih

---

[31] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân,* terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 8. J.M.S Baljon, penerus Goldziher yang berusaha melengkapi karya Goldziher di antaranya melalui karya-karya bahasa Urdu penafsiran al-Qur'ân modern dari tanah Hindustani (India-Pakistan), juga menyampaikan bahwa betapa sedikitnya informasi yang dihasilkan oleh sarjana muslim tentang tafsir al-Qur'ân. J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern,* terj. A. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hlm. viii

[32] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 9 dan Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ân Periode Klasik hingga Kontemporer,* Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hlm. 27

[33] Hassan Hanafî, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishra: al-Yamîn wa al-Yasar fî al-Fikr al-Islâmî,* Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989, hlm. 118-119

ayat yang sesuai dengan agenda kelas mareka. Misa, Q.S al-Zukhruf 43:32 dan Q.S al-An`am 6:165 "*warafa'nâ ba'dlahum fawq ba'dl darajât*; *warafa'nâ ba'dlakum fawq ba'dl darajât*,"[34] dengan mencabutnya dari konteks ayat. Tafsir ini membela hak kepemilikan properti individu dan aktifitas ekonomi liberal, selama dilakukan secara: halal, dengan mengeluarkan zakat (meskipun tamak dalam mencari keuntungan; tafsir yang dibangun oleh kalangan profesional dan pemilik modal), membangun mesjid, mengajak bertakwa dan beriman.

b. Tafsir kelas menengah (*tafsir al-thabaqah al-mutawassithah*). Jenis tafsir ini mengajak menjaga tatanan sosial yang ada. Kelompok menengah ini anti perubahan dan pro *status quo*. Dalih yang digunakan, misal Q.S al-Nisa' 4:59 "*Ya ayyuh alladzîna âmanû atî` Allah wa atî` al-rasûl wa uli al-amr minkum*." Kelas menengah dengan watak oportunisnya mendapatkan status kelasnya sebagai hadiah dari kelas borjuis. Kelas menengah adalah pelayanan kelas elit yang juga menginjak kelas bawah. Mereka menerima sogokan dan komisi, merepotkan masyarakat, dan hidup di atas kesusahan orang lain.

c. Tafsir kelas bawah proletar (*tafsir al-thabaqah al-dunyâ*). Kelas bawah adalah kelompok mayoritas; kelas buruh pekerja (*al-thabaqah al-kâdih<u>h</u>ah*). Tafsir jenis kelompok ini menyoroti hak mayoritas yang diadvokasi segelintir orang. Pembela tafsir proletar ini adalah orang-orang yang ditekan, pemikirannya dibatasi, dituduh komunis, ateis, kafir, penumpah darah, keluar dari hukum, subversif, dan agen Soviet. Padahal, mereka adalah orang-orang yang memandang kemaslahatan masyarakat sebagai pokok *tasyrî'* sebagaimana dicita-citakan agama; yang memandang akidah berkaitan erat dengan kehidupan manusia. Dalam tafsir ini, beriman kepada Allah adalah dengan menciptakan rasa aman

[34]Ada beberapa ayat senada yang "dapat digunakan" sebagai wacana kelas borjuis sebagaimana sinyalemen Hassan Hanafi, seperti Q.S al-Nisa' 4:32 "*Wa la tatamannaw ma fadldlala Allah bihi ba`dlakum `alâ ba`dl";* Q.S al-Nahl 16:71 "*Wallah fadldlala ba`dlakum `alâ ba`dl fî al-rizq*

dari kelaparan dan ketakutan sebagaimana dalam Q.S Quraysy 106: 3-4 "*falya'budû rabba hâdza al-bayt alladzî ath`amahum min jû`wa âmanahum min khawf*". Tafsir ini menempatkan kepemilikan negara sebagai fasilitas produksi; mengangkat isu reformasi agraria; penataan upah berdasar kinerja; mendorong percaya diri; dan perencanaan perbaikan masyarakat.

Kategorisasi tafsir Hassan Hanafi ini dipengaruhi ideologi kiri sosialis tentang pertarungan antar kelas yang diusung Marxian. Tidak heran bila retorikanya khas ideologi tersebut. Telah banyak kritik dilancarkan, termasuk dari sarjana progresif seperti Nasr Hamid Abu Zayd dan Ali Harb, terhadap pemikiran-pemikiran subjektif-pragmatis Hassan Hanafi ini.

3. Amina Wadud Muhsin

Sarjana muslim perempuan berdarah Afro-Amerika ini membagi tipologi tafsir al-Qur'an, terutama dalam perspektif jender, ke dalam tiga kategori:[35]

a. Tafsir tradisional (*traditional exegetical works*): tafsir konvensional dengan metode *tahlîlî-tartîbî* yang atomistik. Yaitu, menafsirkan al-Qur'an secara urut ayat; satu persatu ayat dengan sedikit bahkan tidak ada usaha pemahaman hermeneutis (dengan mengukur kedalaman ide, menganalisis secara kritis struktur sintaktis-sintagmatis, dan mengurai hubungan tematis: *linking similiar qur'anic ideas*).

   Tafsir tradisional secara eksklusif disusun oleh laki-laki dan karena itu menjadi maskulin. Terutama bila berkenaan dengan ayat-ayat penciptaan dan ayat tentang perempuan. Sudut pandang perempuan diwakili oleh mufassir yang laki-laki dan tidak melibatkan perempuan. Dominasi laki-laki sebagai penafsir dan keterbisuan (*voicelesness*) perempuan, menciptakan kesalah-

[35] Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspektive,* New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 1-2. Lihat juga, Amina Wadud Muhsin, *al-Qur'ân dan Perempuan,* dalam Charlez Kurzam (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj, Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2003, hlm. 186

pahaman yang lengkap dengan kebisuan al-Qur'ân sendiri tentang perempuan (*voicelesness in the text itself*).

b. Tafsir reaktif (*reactive exegetical works*). Tafsir ini banyak berhubungan dengan isu-isu gender perempuan baik sebagai individu ataupun anggota masyarakat. Tafsir ini dilancarkan para sarjana modern sebagai reaksi atas hambatan perempuan yang muncul dalam kehidupan sosial-budaya muslim. Tafsir ini menggunakan fenomena ketimpangan jender yang dialami perempuan dalam kehidupan masyarakat muslim sebagai pembenaran terhadap reaksi mereka.

   Pemahaman Amina Wadud terhadap istilah "reaktif" ini menunjuk pada gejala ketergesa-gesaan dan respon negatif para sarjana modern tersebut. Walaupun isu ketimpangan status dan peran perempuan yang dikemukakan valid namun persektif dan ide-ide feminisme yang digunakan demi kampanye pembebasan perempuan, terlalu dipaksakan tanpa analisis yang menyeluruh terhadap al-Qur'ân.

   Tafsir ini menggunakan metode tematis (seperti ayat penciptaan manusia dan ayat hukum keluarga dan waris) tetapi gagal menangkap pesan al-Qur'an bahkan celakanya, menurut Amina Wadud, berpandangan bahwa al-Qur'an menjadi salah satu sumber ketimpangan jender. Faktor dan aktor tafsir reaktif ini adalah feminis/pemikir rasional-sekuler dengan analisis yang tidak komprehensif, yang gagal membedakan al-Qur'an dan pemahaman terhadapnya, dan karena itu, tidak objektif.

c. Tafsir holistik (*holistic exegetical works*): tafsir yang mempertimbangkan seluruh metode penafsiran dan pendekatan multi-perspektif yang modern (baik sosial, budaya, moral, ekonomi, dan politik). Melalui tafsir holistik, Amina ingin melibatkan pengalaman perempuan dalam penafsiran al-Qur'ân secara langsung tanpa stereotip gender.

   Tafsir jenis ini menurut Amina Wadud menggunakan pendekatan hermeneutik yang di dalam usaha menda-

patkan pesan ayat selalu melibatkan 3 (tiga) aspek analisis: *pertama,* konteks ayat diturunkan dan ditujukan; *kedua,* komposisi dan diksi ayat (*the grammatical composition of the text*); dan *ketiga,* analisis keseluruhan ayat secara tematik untuk mendapatkan prinsip dan pandangan hidup (*view of life/weltanchauung*) yang diinginkan al-Qur'an.

Untuk keperluan penafsiran holistiknya, Amina Wadud memanfaatkan hermeneutika penafsiran Fazlurrahman yang dikenal dengan teori gerakan ganda (*double movement* atau *twofold movement*). Dalam pandangan Fazlurrahman, semua bagian al-Qur'ân diturunkan dalam suatu fragmen waktu tertentu dengan kondisi lingkungan umum dan khusus yang menyertainya. Dari keadaan khusus tersebut, pembaca harus dapat memahami makna esensi (*the spirit of the Qur'an*) universal dari ayat yang dibahasakan secara terbatas tersebut.[36]

4. Muhammad `Abduh dan Rasyid Ridha

Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Husayn al-Dzahabî, melalui ungkapan Rasyid Ridla (wafat 1935 M), Muhammad `Abduh (1849-1905) mengemukakan bahwa kualitas tafsir al-Qur'an ada dua:[37]

a. Kualitas dasar (*al-martabah al-adnâ*)
   Yaitu tafsir global yang bersifat *easy listening-easy reading; mutayyasirah li kulli ahadin* (mudah bagi banyak orang). Tafsir ini berorientasi pada pemahaman praktis mengenai keagungan Allah, mencegah manusia dari kejahatan dan keburukan, dan menuntun manusia pada kebajikan. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S al-Qamar 54:17

   وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۝

   dan Sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, Maka Adakah orang yang mengambil pelajaran?

[36]Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspektive,* New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 4

[37] Bersumber dari Tafsir *al-Manâr.* Lihat al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 192

b. Kualitas tinggi (*al-martabah al-ulyâ*)
Tafsir dengan kualitas yang tinggi merupakan tafsir yang melengkapi dirinya dengan:
   1) Analisis semantik (*fahm haqâiq al-alfâdz al-mufradah allatî awda`ahâ al-Qur'ân*). Analisis semantik ini berguna menghindarkan mufassir dari *asal-asalan* mengikuti pendapat orang lain tentang suatu istilah tertentu dan pemaknaannya dalam al-Qur'an. Misal menggunakan analisis semantikal terhadap istilah "ta`wil" dalam al-Qur'an agar terhindar dari pengkaburan terhadap istilah "ta`wil" dalam pemahaman populer studi tafsir.
   2) Analisis retorika-stilistika (*al-asâlib*). Lebih spesifik lagi, Abduh menyebutnya analisis *al-ma`âni* dan *al-bayân.* Analisis ini akan menggambarkan cita-rasa gaya komunikasa al-Qur'an melalui bahasa Arab.
   3) Analisis sosiologis-antropologis (*ilm ahwâl al-basyar*). Dengan analisis ini, seorang mufassir dapat memberikan gambaran sosiologis-antropologis terhadap ayat-ayat kisah umat terdahulu dan problematikanya. Analisis ini berguna menyajikan al-Qur'an dalam perspektif yang dapat dipahami oleh pembaca di zaman ini.
   4) Analisis petunjuk etik (*al-ilm bi wajh hidâyah al-basyar bi al-Qur'ân*). Analisis ini akan membantu mengungkapkan visi-misi al-Qur'an sebagai kitab hidayah bagi umat manusia. Dengan analisis etik ini, akan tampak kandungan kekayaan moralitas dalam ayat-ayat al-Qur'an yang memotret ragam fenomena keterpurukan manusia.
   5) Analisis historis Rasulullah dan sahabat (*al-ilm bi sîrah al-Nabî wa ashâbihi*). Ayat-ayat al-Qur'an sedikit banyak mencerminkan perjalanan dakwah Islamiyah yang diemban Nabi dan orang-orang di sekitarnya. Dengan analisis historis, mufassir dapat menangkap dan mengungkapkan pesan-pesan

psikologis ayat. Dalam disiplin studi al-Qur'an, analisis ini dikenal dengan analisis *asbâb al-nuzûl.*

5. Komaruddin Hidayat

Dengan meminjam analisis Vincent Descobes,[38] Komaruddin Hidayat menemukan empat (4) tipologi penafsiran terhadap teks al-Qur'ân: [39]

a. Penafsiran ayat untuk menentukan jawaban akhir dari dua kemungkinan tentang yang benar atau salah.
b. Penafsiran yang melahirkan makna lain, yaitu makna yang tersirat dari suatu ayat, yang melengkapi makna lahir atau bahkan mengganti makna lahir.
c. Penafsiran yang menemukan, menambahkan, dan mengembangkan makna yang telah ada pada suatu ayat.
d. Penafsiran yang berangkat dari pemahaman tekstual ayat dan kemudian menciptakan pemaknaan yang sama sekali baru sehingga seolah-olah berada di luar jangkauan teks ayat padahal esensinya masih berkaitan dengan teks ayat.

Klasifikasi-klasifikasi di atas tentu saja tidak baku dan akan berkembang atau mungkin untuk terus dikembangkan. Klasifikasi-klasifikasi tersebut berguna untuk memandu kita dalam memahami peta pemikiran dan penafsiran al-Qur'an baik secara kronologis ataupun aksiologis.

c. Sumber dan Dasar Penafsiran (*Mashâdir al-Tafsîr*)

Sumber utama tafsir al-Qur'an adalah al-Qur'an, Hadits, dan *qawl* sahabat (atau *qawl* tabi`in). Mengingat secara teknis tekstual, sumber utama berupa Hadits, dan *qawl* sahabat (atau *qawl* tâbi`în) tidak mesti ada atau memadai, diperlukan penalaran akal sebagai sumber kedua. Penalaran akal dibutuhkan terutama saat sumber utama yang ada hanya teks al-Qur'ân itu sendiri.

Tafsir al-Qur'an yang didasarkan pada sumber utama disebut tafsir *bi al-ma'tsûr* yang menempatkan al-Qur'an, hadits Nabi, serta *qawl* sahabat sebagai subjek. Sedangkan tafsir al-

[38] Filosof Prancis yang menekuni kajian filsafat bahasa dan filsafat mental. Ia lahir pada tahun 1945. Lihat di https://en.wikipedia.org/wiki/Vincent_Descombes
[39] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hlm. 151

Qur'an yang didasarkan pada sumber akal disebut *tafsir bi al-ra'y*. Penafsir menempatkan al-Qur'an sebagai objek, dan penalarannya sebagai subjek. Pembagian dikotomis ini tidak nyata-nyata tegas dalam prakteknya karena seringkali dilibatkan bersama meskipun pada beberapa bagian tertentu, cara kerja suatu penafsiran dapat cenderung dan dominan pada salah satunya.

1. Al-Ma'tsûr

Tafsir dengan dasar *atsar* ini dapat disebut juga *al-tafsîr al-naqlî*. Tafsir *bi al-ma'tsûr* merupakan tafsir yang didasarkan pada *atsar-atsar* yaitu *pertama,* redaksi al-Qur'an itu sendiri (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*); *kedua,* hadits Nabi (*tafsîr al-Qur'ân bi al-sunnah*); *ketiga,* keterangan Sahabat (*tafsîr al-Qur'an bi qawl al-shaḥâbah*), dan *keempat,* keterangan tabi`in (*tafsîr al-Qur'an bi qawl al-tâbi`în*).[40] Bila pemahaman tentang ayat al-Qur'an tidak didapat dari hadits Nabi, maka kita dapat menggunakan sumber keterangan dari sahabat. Bila tidak ditemukan pada sahabat, maka dapat menggunakan sumber keterangan dari murid Sahabat: tabi`in.

Tafsir *ma'tsûr* ini bersifat gradual dalam penggunaannya. Keterangan sahabat atau tabi`in yang relevan dan *verified* terhadap al-Qur'an, dinilai berkekuatan hukum (*hujjah*) meskipun keterangan itu dari pendapat atau kesaksian pribadi mereka. Artinya tafsir *bi al-ra'y* sahabat dan tabi`in bernilai *ma'tsûr*. Inilah keistimewaan generasi yang hidup dan dekat dengan era Nabi.

Ibn Taymiyah (661-728 H) menyatakan bahwa tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan cara menafsiri al-Qur'an yang paling baik dan paling benar (*aḥsan wa ashahh al-thuruq fî al-tafsîr*). Dengan asumsi, ayat yang global di satu tempat, dijelaskan oleh ayat yang lain di tempat yang lain; ayat yang

[40] Posisi tabi`in sempat diperdebatkan apakah status keterangannya bernilai *hujjah* atau bukan. Kebanyakan ulama berpandangan dapat dijadikan *hujjah* dan bernilai *ma'tsûr* dengan alasan mereka bergaul dan berguru kepada Sahabat Nabi. Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Ilm Tafsîr,* Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 40 dan Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh,* Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986, hlm. 111

ringkas di satu tempat, dijabarkan oleh ayat di tempat yang lain.[41]

Muhammad `Abduh juga berpandangan bahwa pemahaman terbaik terhadap al-Qur'an harus melalui al-Qur'an itu sendiri (*wa al-ahsan an yufhama al-lafdz min al-Qur'ân nafsihi*).[42] Fahd al-Rumi menyebutkan bahwa ayat al-Qur'an, yang paling layak, ditafsiri dengan ayat al-Qur'an yang lain karena Allah yang paling mengetahui pemahaman dari ayat-ayat al-Qur'an tersebut.[43] Ini secara tidak langsung menyebut tafsir al-Qur'an level pertama ini (tafsir ayat al-Qur'ân dengan ayat yang lain), *taken for granted* dari Allah. Keempat unsur dari tafsir *bi al-ma'tsûr* di atas menjadi pemahaman umum dalam studi tafsir.

Sejauh yang dapat dipahami, ke*ma'tsur*-an pada tafsir al-Qur'an tersebut terletak pada subjeknya. Tafsir al-Qur'an dengan sunnah, *ma'tsûr* karena berdasar hadits (*atsar*) Nabi. Tafsir al-Qur'an dengan keterangan sahabat, *ma'tsûr* karena berdasar pandangan (*qawl atsar*) sahabat. Sedangkan tafsir al-Qur'an dengan keterangan (*qawl atsar*) tabi`in, *ma'tsur* karena berdasarkan *qawl* tabi`in.

Lalu, bagaimana dengan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an? Bila menyebutnya *ma'tsûr* berdasarkan al-Qur'an itu sendiri, akan memunculkan problem. Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an menggunakan teknik *munâsabah.* Teknik *munâsabah* ayat tidak dengan sendirinya bekerja melainkan melalui kerja intelektual (akal rasional/*al-ra'y*) mufassir. *Munâsabah* merupakan teknik yang digunakan untuk memastikan keterkaitan *tafsîriyah* antar ayat; yang beroperasi melalui prosedur-prosedur *ijtihâdiyah.*

Menyimpulkan bahwa suatu ayat al-Qur'an dapat dipahami dengan ayat al-Qur'an lain karena *ma'tsûr* dari Allah tentunya tidak dapat dengan sederhana dijelaskan manakala semua ayat al-Qur'ân adalah Kalam-Nya yang pasti saling terkait. Legitimasi *ma'tsûr* tafsir ayat dengan ayat yang

[41] Taqî al-Dîn Ahmad bin `Abd al-Halîm Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr,* (ed.) Adnan Zarzur, Kuwait: Dar al-Qur'ân al-Karim, 1972, hlm. 93

[42] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 192

[43] Fahd bin `Abd al-Rahman bin Sulaymân al-Rûmî, *Buhûts fi Ushûl Tafsîr,* Riyâdh: Maktabah al-Tawbah, tth, hlm. 70

lain harus berdasar keterangan resmi dari Rasulullah bukan opini mufassir sekalipun diperoleh melalui tahapan ilmiah penafsiran. Hulu seluruh hal yang berhubungan dengan al-Qur'an, referensi resmi tertingginya berasal dari Rasulullah. Hanya Rasul yang memiliki hak menyampaikan tafsir yang disebut secara *ma'tsûr* berasal dari Allah. Jika hal semacam ini yang terjadi, tafsir ayat dengan ayat merupakan cakupan dari pengertian tafsir al-Qur'an dengan sunnah (*tafsîr al-Qur'an bi al-sunnah*). Sunnah yang dimaksud, membahas tentang hubungan suatu ayat dengan ayat yang lain.

Oleh karena itu, Musa`id bin Sulayman al-Thayyar memilih berpendapat bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* yang wajib dijadikan pegangan karena ke-*ma'tsuran*-nya hanya mencakup tiga macam:

a. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr* dari Rasulullah.
b. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr al-marfû'* dari sahabat, seperti tentang asbab al-nuzul.
c. Tafsir *al-manqûl/bi al-ma'tsûr al-ma`qûl al-mujma` `alayh* dari sahabat dan tabi`in.

Adapun tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an bila sumbernya Rasulullah, masuk kategori tafsir *bi al-ma'tsûr* dari Nabi; bila sumbernya Sahabat, disebut tafsir Sahabat; dan bila sumbernya tabi`in, disebut tafsir tabi`in. Kecuali yang berasal dari Rasulullah, tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an yang dilakukan sahabat dan tabi`in, menurut al-Thayyar tidak dapat begitu saja diterima melainkan harus melalui proses *tarjîh* (verifikasi dan validasi).

Proses ini dilakukan karena tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an tersebut menggunakan teknik *munâsabah*. Sudah mafhum bahwa analisis rasional menjadi penggerak teknik *munâsabah* (*lianna tharîq al-wushûl ilâ tafsîr hâdzihi al-âyah bi hadzihi al-âyah huwa al-ra'y wa al-ijtihâd*).[44] Dengan demikian bila kemudian tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an tersebut lebih-lebih hasil dari analisis otentik generasi berikutnya, jelas harus ditinjau kembali lagi untuk disebut tafsir *bi al-ma'tsûr*.

[44] Musâ`id bin Sulayman al-Thayyâr, *Fushûl fi Ushûl al-Tafsîr,* Riyâdh: Dâr Ibn al-Jawzî, 1999, hlm. 53

Proses tafsir menggunakan dasar *ma'tsûr* berlangsung melalui dua cara, yaitu riwayat (*fi al-shudûr*) dan catatan (*fi al-sutûr*). Melalui proses riwayat ini, artinya dalam memahami al-Qur'an dengan dasar *ma'tsur* diperoleh melalui keterangan lisan (*riwâyah-talaqqî*). Proses ini terjadi pada masa awal (sahabat dan tabi`in). Sedangkan proses catatan, lebih-lebih terjadi pada masa *tadwîn-tashnîf* (pembukuan tafsir menjadi kitab) pasca tabi`in. [45]

2. *Al-Ma'qûl/al-Ra'y*

Tafsir dengan sumber *ra'y* (pandangan/opini subjek) ini dapat disebut juga *al-tafsîr al-ma'qûl* atau *al-`aqlî.* Yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad rasio. Tafsir *bi al-ra'y* ada dua: yang *madzmûm mamnû'* (tercela dan terlarang) dan *mamdûh jâiz* (terpuji dan diperbolehkan). Tafsir *bi al-ra'y* yang *madzmûm mamnû'* karena unsur subjektifas mufassir mencederai unsur-unsur objektif pada ayat. Mufassir mengabaikan aspek kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkai tekstual, dan indikasi eksplisit makna ayat serta memaksakan kecenderungan nalarnya.

Adapun tafsir *bi al-ra'y* yang *mamdûh jâiz* (terpuji dan diperbolehkan) adalah tafsir yang subjektifitas mufassirnya dikontrol oleh batasan-batasan kebahasaan, kesejarahan, bingkai-rangkai tekstual, indikasi eksplisit makna ayat, dan keinsafan diri atas keterbatasan pikiran manusia. Untuk hal ini, seorang mufassir harus memiliki dan menguasai kompetensi-kompetensi teknis, yaitu pemahaman dan penguasaan terhadap bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan seluruh aspek retorika, sintaktika, dan semantika, syi`ir kuno Arab (*al-syi'r al-jâhilî*), dan menguasai *ulûm* al-Qur'an serta ilmu kalam dan ushul al-fiqh.

Selain kompetensi teknis, menafsirkan al-Qur'an *bi al-ra'y* harus dengan bekal kompetensi moral-spritual, yaitu *ilm al-mûhibah.* Ilmu ini berkaitan dengan kemampuan yang dilimpahkan oleh Allah kepada seseorang untuk konsisten di dalam pengetahuan dan perbuatannya (kesesuaian ilmu dan

[45] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Ilm Tafsîr...*, hlm. 40 dan Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh...*, hlm. 120

amal).[46] Kompetensi terakhir ini akan menjaga mufassir dari *exercise* akalnya untuk bertindak keluar dari prinsip al-Qur'ân.

d. Metode Penguraian Tafsir (*Turuq al-Tafsîr*)

Ragam tmetode penafsiran al-Qur'an yang umum dikenal saat ini adalah *ijmâli, tahlîli, muqâran,* dan *mawdlû`i.* Metode ini dari aspek bagaimana tafsir terhadap ayat al-Qur'ân diuraikan dan dijelaskan.

1. ***Ijmâlî* (Umum)**

   Metode ini, dapat juga kita sebut metode ringkas (*ikhtishârî*), adalah teknik pemahaman dengan pemaparan umum, ringkas, dan sederhana sehingga memungkinkan untuk dimengerti dengan mudah oleh pembaca kebanyakan. Objek penafsirannya ayat per ayat secara berurutan (*tartîbî*). Pembahasannya banyak menanggalkan uraian *mufradat*, *munâsabah*, *asbâb nuzûl*, dan *atsar*nya, namun langsung pada makna dan maksud globalnya.

   Menurut al-Rumi, metode ini mirip dengan translasi makna (*al-tarjamah al-ma'nawiyah*). Mufassir menerangkan pengertian umum dari suatu ayat dan tidak banyak mengurai masalah etimologi-terminologi. Beberapa hal penting terkait *asbâb nuzûl*, kisah, *munâsabah* dan lainnya, kalaulah ditambahkan karena dianggap penting, hanya dikemukakan secara ringkas.[47]

   Produk dari metode ini cocok untuk keperluan instan bagi kebutuhan pembaca tafsir kalangan umum dalam memahami al-Qur'an secara garis besar. Televisi dan radio sering menyiarkan kajian tafsir dengan metode *ijmâli* ini karena segmentasi pemirsa yang yang disasar, meskipun bersifat heterogen, mayoritas masyarakat awam. Kelemahan metode *ijmâli* adalah tidak cukup menyediakan informasi ayat yang intensif (mendalam) dan ekstensif (luas) sehingga berpotensi mereduksi kekhasan pesan-pesan suatu ayat.

[46] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Ilm Tafsîr...*, hlm. 47. Lihat juga al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 191

[47] Al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr...*, hlm. 60

2. *Tahlîlî* (Uraian analitis)

Metode *tahlîlî* ini juga dapat disebut metode *tajzî'î* karena mengurai secara detail aspek atau bagian-bagian ayat. Objek penafsirannya, ayat per ayat secara *tartîbî-mushafî.* Segala sesuatunya dibahas, mulai dari *mufradah*, *munâsabah*, *asbâb nuzûl*, dan *atsar*nya, secara terperinci.

Pada periode awal, pemahaman terhadap al-Qur'an dilakukan ayat per ayat. Bila satu ayat belum dipahami maka tidak akan dilanjutkan pada ayat berikutnya. Bahkan, bukan sekedar memahami untuk dapat berpindah pada ayat berikutnya, tetapi juga harus sudah mempraktekkannya. Menurut Ibn Mas'ûd:

كان الرجل منا إذا تَعَلَّم عشر آيات لم يجاوزهنّ حتى يعرف معانيهن والعمل بهنّ

Bila salah satu dari kami belajar sepuluh ayat, maka tidak boleh melaluinya hingga mengerti makna-maknanya dan mengamalkannya

Demikian juga kesaksian tokoh tabi`in, mujahid yang mengisahkan bagaimana ia *sorogan* al-Qur'an kepada Ibn `Abbas (619-670 M). Mujahid belajar kepada Ibn `Abbas dari awal hingga akhir sebanyak tiga kali dengan metode pembahasan ayat per ayat secara tertib (*tartîbi*).[48] Pengertian "wa al-`amal bihinna" yang diucapkan oleh Ibn Mas`ûd, mungkin berkenaan dengan ayat-ayat praktikal bukan ayat-ayat diskursif.

Hampir seluruh tafsir al-Qur'an era awal dan pertengahan menggunakan uraian dengan bantuan metode *tahlîlî*. Karena uraian detailnya, teknik ini disebut "tafsir analitis-atomistik". Produk dari metode ini cocok untuk keperluan kajian mendalam untuk memahami struktur al-Qur'an. Kelebihannya, akan menyajikan informasi dan data yang lengkap sehingga membantu para ahli untuk memilih dan memilahnya untuk kepentingan kajiannya. Namun kekurangannya, terutama bagi pembaca awam, informasi yang ditampilkan dapat membingungkan (karena detailnya dapat

[48] *Ibid.,* hlm. 59

sangat beragam), (sehingga) sukar disimpulkan, parsial (menyangkut sepotong ayat tertentu), bertele-tele dalam pengulangan-pengulangan pada ayat-ayat serupa berikutnya, bahkan terkadang keluar dari konteks (karena sumber tertentu yang digunakan untuk menjelaskan, misal sumber israiliyat yang cenderung berlebihan).

Quraish Shihab mengaitkan metode *taḥlîlî* ini dengan tafsir yang mula-mula muncul secara mandiri (terpisah dari hadits) dan bersifat *tartîb mushafi.* Kemunculan metode ini menurut Quraish Shihab mulai dikenal pada masa penafsiran al-Farrâ' (wafat 206 H/819 M), atau Ibn Mâjah (273 H/886 M), atau paling telat pada saat tafsir al-Thabarî (wafat 310 H/923 M).[49]

3. *Muqâran* (Perbandingan)

Metode tafsir *muqâran* merupakan metode perbandingan suatu tema antara satu atau sejumlah ayat dengan ayat yang lain atau juga dengan hadist Nabi, *qawl* Sahabat, *qawl* tabi`in, pendapat-pendapat para mufassir, atau bahkan teks Injil dan Taurat. Setelah dianalisis dan ditemukan kerangka teoritiknya, data-data bandingan tersebut dipilih yang paling unggul.

Dengan demikian teknik *muqâran* ini sangat luas cakupannya. Rincian umumnya berikut:[50]

a. Perbandingan antar ayat al-Qur'an baik yang sesuai atau secara dhahir tampak bertolak belakang. Ilmu *musykîl* al-Qur'an membutuhkan metode ini. Perbandingan ini diperlukan untuk mencari keterkaitan pengertian antar ayat yang diperbandingkan. Karena sebenarnya, antara ayat yang satu dengan yang lain saling menyempurnakan. Perbedaannya terletak pada *ijaz-ithnâb, ijmâl-bayân,* dan *`umûm-khusûs* ungkapan ayat (*ibârah al-nash*). Hal ini nampak jelas pada fragmen kisah-kisah dalam al-Qur'an yang kalau diperbandingkan akan menunjukkan relasi yang saling menyempurnakan dan

[49]Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ân: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan, 2007, hlm. xii
[50]Al-Rumi, *Buhuts fi Ushûl Tafsîr...*, hlm. 61-62

menunjukkan keterkaitan peristiwa yang utuh antar kisah-kisah tersebut.

Dengan perbandingan ini, mufassir dapat menunjukkan sebab-sebab perbedaan gaya bahasa dan rahasia hikmah dari ayat-ayat yang diperbandingkan; yang barangkali seakan-akan kontradiktif antara yang satu dengan yang lain. Untuk keperluan ini, dibutuhkan kapasitas keilmuan mufassir yang mumpuni.

b. Perbandingan antara ayat al-Qur'an dengan hadits Nabi baik yang sesuai atau secara dhahir tampak bertolak belakang. Seperti Ilmu *musykîl* al-Qur'an, ilmu *musykîl* al-hadits juga berkepentingan dengan perbandingan ini.
c. Perbandingan antara ayat al-Qur'an dan teks Injil-Taurat. Perbandingan ini dilakukan dengan tujuan untuk menunjukkan keunggulan dan keistimewaan al-Qur'an dari kitab-kitab samawi yang lain. Contoh dari metode perbandingan jenis ini adalah karya Maurice Bucaille tentang al-Qur'an, Taurat, Injil, dan sains.[51] Atau karya Ibrahim Khalil yang berjudul *Muhammad fî al-Tawrah wa al-Injîl wa al-Qur'ân.*
d. Perbandingan antar pendapat para mufassir tentang suatu ayat. Dengan perbandingan ini, akan nampak letak perbedaan pendapat dan aliran para mufassir. Dengan perbandingan ini akan nampak dasar dan dalil pandangan mufassir sehingga dapat dianalisis kekurangan dan kelebihannya. Pada metode ini, al-Thabarî merupakan ulama yang layak disebut karena dalam tafsirnya menunjukkan banyak sekali penggunaan metode perbandingan jenis ini.

Lebih tegasnya lagi, metode ini merupakan perbandingan antar ayat, perbandingan antara ayat al-Qur'an dengan *atsar*, dan perbandingan antar penafsiran itu sendiri.[52] Produk dari metode ini cocok untuk mengetahui status tafsir dari suatu ayat tertentu. Bila perbandingannya

[51] Judul asli: *La Bible Le Coran Et La Science*, yang dialihbahasakan oleh Prof. Dr. H.M. Rasyidi dengan judul *Bibel, al-Qur'ân, dan Sains Modern,* diterbitkan oleh Bulan Bintang pada 1979

[52] Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu`i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hlm. 39

antar ayat, metode ini menggunakan teknik *munâsabah* untuk menemukan, baik keterkaitan koherensinya ataupun kontradiksinya.

Kelemahannya, tidak cukup memadai memahami pesan al-Qur'an bila perbandingannya bersifat *segmented* (terbatas pada bagian tertentu satu-dua ayat saja). Akan tetapi kelemahan ini sebanding dengan beban kerja teknik yang lebih sederhana daripada metode *mawdlû`î* yang komprehensif. Metode ini bisa saja berdiri sendiri dalam satu produk tafsir *muqâran* dan dapat juga menjadi bagian dari paket metode *tahlîli*, *ijmâli*, dan *mawdlû`i*.

4. *Mawdlû'i* (Tematis)

Secara praktikal, metode ini sudah digunakan sejak awal Islam terutama berkenaan dengan masalah-masalah topik tertentu. Tetapi secara definitif, tafsir dengan metode ini mengemuka pada abad 14 hijriah. Ulama-ulama dahulu (*salaf al-shâlih*) menunjukkan beberapa aplikasi konvensional sebagai embrio teknik *mawdlû`î*, yaitu:[53]

a. *Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*
Menurut al-Rumi, jenis ini merupakan elemen paling esensial dalam metode *mawdlû`î*. Rasulullah SAW sudah mempraktekkannya dahulu dan dicontoh oleh para Sahabat. Rasulullah menggunakan teknik ini ketika menafsirkan tentang *mafâtih al-ghayb* dalam Q.S al-An`âm 6:59:

۞ وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۗ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝

dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu

[53] Al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr,* Riyadh: Maktabah al-Tawbah, tth, hlm. 63

yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfudz)"

Menurut Rasulullah, *mafâtih al-ghayb* ada 5 (lima) sebagaimana termaktub dalam Q.S. Luqman (31):34

اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْاَرْحَامِۗ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًاۗ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ۝٣٤

Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari Kiamat; dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana Dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Yaitu, waktu hari kiamat (*al-sâ`ah*), cuaca (*al-ghayts*), kelahiran (*mâ fî al-arhâm*), rejeki (*mâdzâ taksib ghadan*), dan kematian (*bi ayyi ardl tamût*).

b. *Tafsir Ayât al-Ahkâm*
Para mufassir terdahulu memiliki perhatian besar pada aturan hukum dalam al-Qur'an sehingga muncul tren pembahasan khusus ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Tafsir khusus genre hukum ini mewariskan jejak terhadap metode *mawdlû'i*. Beberapa nama mufassir dan karyanya harus disebut untuk menunjukkan jejak itu, yaitu di antaranya: *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Qurthubî, *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân* karya Ibn al-`Arabî, *Nayl al-Marâm min Tafsîr Ayât al-Ahkâm* karya Muhammad Shiddîq Hasan.

c. *Al-Asybâh wa al-Nadhâ'ir*
Dua istilah di atas ini berhubungan dengan dimensi kata dan makna dalam al-Qur'an. Seperti halnya tafsir ayat hukum, dimensi linguistik al-Qur'an juga mendapat perhatian tematis dari ulama terdahulu. Kekuatan bahasa al-Qur'an mengundang perhatian tersendiri para ulama sehingga mendorong mereka menyusun karya

tematis kebahasaan al-Qur'an dari sisi relasi lafadz dan makna (semantikal) baik berkenaan dengan aspek keragaman makna dalam suatu kata atau keragaman kata sebagai medium makna.
Ulama dan karyanya yang berkaitan dengan karya ini adalah *Bashâ'ir Dzaw al-Tamyîz fî Lathâ'if al-Kitâb al-Azîz* oleh Fayrûz Abâdi dan *Nuzhat al-A`yun al-Nawâdhir fî Ilm al-Wujûh wa al-Nadhâ'ir* oleh Ibn al-Jawzî.

d. *Dirâsât `Ulûm al-Qur'ân*
Perhatian ulama dahulu tidak berhenti pada relasi lafadz dan makna saja tetapi seluruh aspek al-Qur'an. Perhatian lebih lanjut ini memunculkan karya-karya tematik tentang aspek-aspek tertentu dari ayat-ayat al-Qur'an dan menyatu dalam satu diskursus ilmu bantu al-Qur'an: *`Ulûm al-Qur'ân.*
Misal, *Amtsâl al-Qur'ân* oleh al-Mawardî, *al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur'ân* karya Ibn al-Qayyim, *Majâz al-Qur'ân* oleh `Izz al-Dîn bin `Abd al-Salâm, *Ta'wîl Musykîl al-Qur'ân* karya Ibn Qutaybah, *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wâhidî dan banyak yang lain.

Metode *mawdlû'i,* atau menurut Syahrur (lahir 1938) metode *tartîlî* (*inner-Quranic exegetical method*),[54] yaitu metode penafsiran dengan membahas seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tertentu yang diinginkan. Ayat-ayat setema tersebut dikonfigurasi secara kronologis berdasarkan temuan *asbâb nuzûl*; memahami *asbâb nuzûl* ayat dengan baik; memahami korelasi (*munâsabah*) antar ayat termasuk dalam posisinya di suatu surat; melengkapi data dengan hadits-hadits relevan; dan menyusun kerangka logis makna ayat dalam satu kesatuan gagasan.[55] Produk dari metode ini berupa tafsir-tafsir *mubawwab* (tafsir yang disusun dalam suatu bab/tematik tertentu) yang cocok untuk kebutuhan

[54] Pembacaan yang runtut dan runut dalam suatu tema integral. *Tartîl* di sini bukan membaca al-Qur'ân secara ritmis melainkan tematik. Metode tartil ini berbeda dengan metode perbandingan antar ayat setema (*muqâran*). Lihat Sahiron Syamsuddin, "*The Quran in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Quranic Exegetical Method*", dalam Khaleel Mohammed & Andrew Rippin, *Coming to Term with The Quran*, (New Jersey: Islamic Publication International, 2008), hlm. 272

55 Setidaknya ada 7 (tujuh) langkah prosedur metode *maudhu'i* yang diterangkan oleh al-Farmawi. Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu`i…*, hlm. 51

masyarakat saat ini yang cenderung praktis namun taktis dan sistematis.

Menurut Mushtofa Muslim, *associate professor* di Universitas King Saud Arab Saudi, istilah tafsir *mawdlû'î* baru muncul di abad ini: 14 H/20 M.[56] Ia juga menegaskan informasi dari al-Farmawi bahwa secara metodis, pada masa ini tafsir *al-mawdlû`î* diinspirasi oleh Ahmad Sa`id al-Kumi, Ketua Jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar pada akhir tahun enam puluhan. Prosedur metode *mawdlû'î* kemudian dikembangkan secara lebih gamblang oleh sarjana-sarjana lain dari teman dan murid al-Kumi.[57]

Praktek tafsir al-Qur'an dengan metode tematis ini sebenarnya sudah ada sejak lama. Kepopulerannya di zaman sekarang ini karena metodologinya bersahabat dengan kebutuhan masyarakat pembaca al-Qur'an di zaman serba instan seperti saat ini. Bahkan untuk memudahkan pembaca atau penikmat tafsir dalam meng-*entry* ayat-ayat tematis, saat ini tersedia karya-karya tematisasi al-Qur'an. Seorang orientalis Prancis bernama Jowl la Boim membuat karya rintisan yang menginventarisir 350 tema dalam al-Qur'an.[58] Karyanya tersebut diterjemahkan oleh Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqî dengan judul *Tafsîl Ayat al-Qur'ân al-Hakîm*, yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr Libanon pada tahun 1950-an.

e. **Corak dan Orientasi Penafsiran (*Alwân wa Ittijâhât al-Tafsîr*)**

Corak penafsiran merupakan kecenderungan yang dipahami sebagai kecenderungan paradigmatik dan ideologi mufassir yang mempengaruhi perspektifnya dalam memahami al-Qur'an. Sedangkan orientasi penafsiran merupakan kecenderungan pada tema-tema tertentu dalam al-Qur'ân. Orientasi penafsiran akan diwarnai oleh kecenderungan paradigmatik dan ideologi mufassir.

Corak dalam kecenderungan paradigmatik dan ideologi penafsir adalah kecenderungan subjektif penafsir. Pemaknaan

[56] Mushtofa Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdlû'î,* Damaskus: Dar al-Qalam, 1989, hlm. 17
[57] al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu`î...*, hlm. 51
[58] Al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr...*, hlm. 65

terhadap al-Qur'ân diyakini oleh sebagian sarjana sulit ditepis dari pengaruh alam pikiran, kultur, dan bahasa penafsir.[59] Corak ini merupakan penampakan dari 2 (dua) bentuk pengaruh wawasan penafsir (*the world of reader*). *Pertama,* corak karena pengaruh ideologi mufassir dari alam bawah sadarnya (*subconscious*). Latarbelakang keilmuan, pengetahuan dan pengalaman, tanpa disadari menjadi horison penafsir dalam melihat dan memahami al-Qur'ân. *Kedua,* corak dari hasil pilihan sadar subjektif penafsir untuk menampilkan bagian-bagian pemahamannya terhadap al-Qur'ân. Penafsir sengaja menunjukkan "dunianya" untuk menjelaskan al-Qur'ân.

Penampakan-penampakan corak ini tidak sepenuhnya muncul dari sisi subjektif penafsir sebagai pembaca al-Qur'ân. Tekstualitas al-Qur'ân: karakter bahasa dan muatan-muatan temanya, memiliki potensi dipahami dengan sekian ragam kecenderungan pembacanya. Dunia teks al-Qur'ân yang mengemukakan banyak hal, berpotensi dipahami dengan kecenderungan banyak hal juga. Tafsir al-Qur'ân dengan corak *ilmî*, misal, tidak semata-mata karena penafsirnya berlatarbelakang saintis atau orang dengan pengetahuan ilmu alam. Tetapi lebih-lebih karena memang di dalam al-Qur'ân terdapat ayat yang menyinggung penciptaan alam raya dan fenomena-fenomenanya.

Corak tafsir al-Qur'an seringkali bersifat laten (kecuali yang telah jelas tampak dalam tafsir-tafsir tematik *`ilmî, tasawwufî, hukmî, falsafî, lughawî,* dan *adabi-ijtimâ`î*). Pada tafsir *musalsal-tartîb-mushafi,* sebuah kesimpulan corak tersebut didapatkan dari satu-dua kecenderungan tafsir ayat. Mungkin saja dalam satu kitab tafsir memang condong pada satu kecenderungan dan mungkin saja menampilkan banyak kecenderungan sesuai dengan fokus kajian atau minat dan keahlian mufassirnya.

Corak penafsiran lebih mudah disimpulkan dari karya-karya tafsir *mubawwab-mawdlu`î*. Tafsir *mubawwab-tematis* lebih jelas menunjukkan minat dan corak penafsiran yang dipilih seorang mufassir. Meskipun demikian, corak-corak yang telah ditunjukkan oleh ahli sejarah tafsir al-Qur'an terhadap kecenderungan-kecenderungan dan orientasi-orientasi tertentu dari kitab-kitab tafsir *mushafî*, dapat membantu pembaca dan

[59] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hlm.18-19

penikmat tafsir al-Qur'an memahami orientasi tafsir yang akan dikajinya.

Secara umum, corak-corak yang lazim dikemukakan dalam studi tafsir al-Qur'an terdiri dari corak *`ilmî, tasawwufî, hukmî, falsafî, lughawî,* dan *adabi-ijtim*â`*î*. Dalam perkembangan kekiniannya muncul corak-corak lain seperti corak *binâ'î* (strukturalis), dan *manhajî* (metodologis), corak ekologis/ lingkungan (tafsir *bî'î*), dan corak *shulhî* (perdamaian). Ada juga tafsir *hidâ'î,* tafsir corak *harakî,* tafsir corak *maqâshidî,* dan tafsir corak *nisawî.*

Corak *binâ'i* (strukturalis) dan *manhaji* (metodologis) lebih tepat disebut metode penyajian tafsir. Corak *binâ'î* (strukturalis) mirip dengan *adabi-lughawi.*[60] sedangkan corak ekologis/ lingkungan (tafsir *bî'î*) dan corak *shulhî* (perdamaian), lebih mengarah pada tafsir *mawdlû`î* kontemporer yang berkenaan dengan problem ekologis dan konflik dunia.

1. *Hukmî-Madzhabî* (Legalis-Sektarian)

Corak ini ada pada kitab-kitab tafsir hukum (*tafsîr ahkâm*). Tafsir dengan corak *hukmî-madzhabî* berorientasi pada penguatan identitas aliran hukum (madzhab) yang karena itu cenderung sektarian. Perbedaan-perbedaan pandangan antar madzhab hukum sering menimbulkan perselisihan. Pergesekan antar madzhab (tepatnya, pergesekan antar loyalis madzhab) memancing beberapa sarjana pendukung madzhab memperkuat eksistensinya dengan berbagai pandangan termasuk menampilkan al-Qur'ân dalam perspektif sektarian.[61]

2. *Tasawwufî* (Esoteris)

Tafsir dengan corak ini kental dengan nuansa-nuansa interpretasi simbolik *a la* sufisme. Tafsir al-Qur'an dengan corak tasawwuf dibagi ke dalam dua kelompok: *nadharî* dan *`amalî:*

a. *Nadharî*

[60] Lihat kata pengantar penerbit. Mahmud Bustani, *al-Tafsîr al-Binâ'î li al-Qur'ân al-Karîm,* Iran: Majma' Buhûts Islâmiyah, 1422 H, hlm. 6

[61] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 321-323

Corak ini banyak dipengaruhi pemikiran dan teori-teori filsafat ketuhanan (teosofis) sehingga seringkali al-Qur'an dipahami berdasarkan kecenderungan teoritis-filosofis mufassir. Anasir-anasir ekstra-qurani banyak mewarnai corak ini karena interpretasinya yang simbolik dan arbitrer. Al-Qur'an difungsikan untuk melegitimasi pandangan-pandangan sufistik tertentu.[62]

b. *Isyârî-`Amalî*
Tafsir dengan corak ini dipengaruhi oleh pengalaman olah batin (*tajribah wa riyâdlah rûhiyah*) mufassir melalui *suluk-suluk* esotorisnya. Corak ini meng-eksplorasi banyak kemungkinan makna pada dhahir *nash* ayat-ayat al-Qur'an yang memberi isyarat-isyarat etik pada penyucian diri. Corak ini dipandang lebih luwes menerapkan pemaknaan terhadap al-Qur'an daripada tafsir sufi *nadharî* yang doktrinal dan simbolistik. Menurut Husayn al-Dzahabî, bila memenuhi syarat tidak bertentangan dengan prinsip *syar'î*, corak ini dapat dipertimbangkan untuk diterima daripada corak tafsir *shûfî-nadharî*.[63]

3. Siyâsî (Politis)

Politik telah mewarnai umat Islam dalam sepanjang perjalanan kebudayaan dan peradabannya. Tafsir *siyâsî* di antaranya muncul karena pretensi-pretensi atau kepentingan-kepentingan politik tertentu. Al-Qur'an dija-dikan alat untuk membenarkan pandangan atau klaim politik kelompok tertentu. Terlebih saat agama diyakini tidak dapat dipisahkan dari politik atau politik diyakini sebagai bagian yang inheren dari perjuangan keagamaan. Maka al-Qur'ân akan dilibatkan dalam apa yang disebut politik perjuangan agama tersebut. Tidak semua ulama berkenan membahas corak yang cenderung tidak ilmiah dan akademis ini.[64] Al-Qur'ân diregradasi oleh tafsir *siyâsî* karena hanya menjadi alas bagi kepentingan para pihak.

---

[62] *Ibid.,* Juz I..., hlm. 251-260
[63] *Ibid.,* hlm. 263
[64] al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh,* Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 248

4. Falsafî (Filosofis)

Tafsir dipengaruhi anasir-anasir logika filsafat. Terlebih pada tafsir yang disusun sejak peradaban muslim bersentuhan dengan tradisi Yunani. Transmisi tradisi filsafat yang disponsori raja-raja Abbasiah melalui penerjemahan buku-buku filsafat Yunani memberi efek dan gairah filosofis kepada beberapa sarjana muslim. Sehingga beberapa sarjana yang menggemari filsafat akan membawa kecenderungannya ini dalam memahami al-Qur'an.[65]

5. `Ilmî (Saintifis)

Tafsir dengan corak ini sering terlibat dalam upaya melegitimasi al-Qur'an dengan temuan-temuan saintifik atau sebaliknya, melegitimasi temuan-temuan saintifik dengan al-Qur'an. Temuan-temuan saintifik peradaban di Barat, menjadi pendorong kemunculan corak ini. Umat muslim sendiri meyakini, al-Qur'an komplit menyediakan petunjuk terhadap semua hal: aqidah, ibadah, hingga ilmu pengetahuan ilmiah. Salah satu dasarnya sebagaimana diterangkan dalam Q.S Al-Nahl 16:89

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ اَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيْدًا عَلٰى هٰٓؤُلَاۤءِ ۗوَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ٨٩

(dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. dan ***Kami turunkan kepadamu Al kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu*** *dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.*

Dan Q.S Al-An`âm 6:37-38

[65] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 310-318

وَقَالُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ اٰيَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖۗ قُلْ اِنَّ اللّٰهَ قَادِرٌ عَلٰٓى اَنْ يُّنَزِّلَ اٰيَةً وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ٣٧ وَمَا مِنْ دَاۤبَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا طٰۤىِٕرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْۗ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ٣٨

dan mereka (orang-orang musyrik Mekah) berkata: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) suatu mukjizat dari Tuhannya?" Katakanlah: "Sesungguhnya Allah Kuasa menurunkan suatu mukjizat, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui." dan Tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. ***Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab****, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.*

Al-Ghazali termasuk sarjana muslim yang membangun interpretasi dan argurmentasi tentang tafsir *ilmî* (saintifisme al-Qur'ân) dari dua ayat di atas, baik dalam kitabnya *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* dan terlebih dalam karyanya, *Jawâhir al-Qur'ân.*[66]

6. *Lughawî* (Linguistik)

Mayoritas tafsir, bercorak *lughawî*. Dalam pengertian bahwa memahami al-Qur'an pertama-tama melalui pembacaan dan analisis kebahasaannya. Beberapa tokoh studi al-Qur'an seperti Husayn al-Dzahabî, Fahd bin `Abd al-Rahman, dan Sulayman al-Rumi tidak membahas kecenderungan kebahasaan (*lughawî*) sebagai corak tafsir al-Qur'an.

Tafsir dengan corak ini merupakan tafsir yang mengeksplorasi al-Qur'an dari sisi kebahasaannya. Corak ini menampilkan keunikan dan kekuatan bahasa al-Qur'ân. Melalui corak ini, pemahaman terhadap al-Qur'an ditampilkan dalam bentuk teknis-teknis bahasa Arab al-Qur'an. Tafsir dengan corak ini menggunakan metode *tahlîlî-tajzî'î*. Analisis tafsir *lughawî* fokus pada kajian *mufradat*, nahwu-shorof, *uslub*, dan *i'rab*nya. Sebagai data pembanding, puisi kuno Arab (*al-syi'r al-jâhilî*) digunakan untuk menerangkan

[66] *Ibid.,* hlm. 349

makna suata kata dalam al-Qur'an. Metode *tahlîlî* menjadi cirikhas dan *foreground* (latardepan) corak ini.[67]

Nama-nama seperti Ibn `Abbas (wafat 690 M), Abû `Ubaydah (wafat 825 M), al-Sijistânî (wafat 942), dan al-Zamakhsyarî (wafat 1144 M), merupakan tokoh-tokoh yang sumbangsihnya dicatat mewarnai tafsir corak kebahasaan. Produk penafsiran para tokoh tersebut disinyalir menjadi *legacy* (jejak warisan) yang mendasari tafsir corak filologi modern (*adabi-bayâni*) melalui gagasan-gagasan Âmîn al-Khûlî (w. 1967).[68]

7. *Adabî-Bayânî* (Sastrawi)

Corak *Adabî-bayânî* melampaui corak *lughawî* meski instrumennya sama. Tafsir *adabî-bayânî* merupakan tafsir dengan analisis kesusastraan yang berupaya menyingkap *imtiyâz* (keistimewaan) al-Qur'an dari aspek *balâghî*-nya. Teknik kajiannya mencakup analisis aspek eksternal al-Qur'an (*dirâsah hawla al-Qur'ân*) dan aspek internal al-Qur'an (*dirâsah fî al-Qur'ân*). Corak ini meniscayakan metode tematis.[69]

Tafsir *adabî-bayânî* ini memandang bahwa kekuatan al-Qur'an terletak pada keistimewaan ungkapan bahasanya yang sarat dengan unsur-unsur estetik sehingga memberi dampak psikologis yang mendalam bagi pendengarnya. Tema besar yang disampaikan al-Qur'an pada dasarnya tema umum kemanusiaan sebagaimana pada ajaran-ajaran agama dan nilai-nilai kehidupan yang lain namun al-Qur'an menggunakan bahasa yang menggugah sebagai kekuatan dan faktor pembedanya.

Tafsir dengan corak ini, menampilkan sisi "mewah" al-Qur'ân yang hanya dapat dinikmati oleh pembaca yang mengerti dan memahami konstruksi susastra Arab al-Qur'ân. Pembaca awam, terutama non-Arab akan kesulitan mencerna pemaparan susastra al-Qur'ân yang ditangkap dan ditampilkan mufassir.

---

[67] Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr ...*, hlm.134
[68] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 100
[69] Aisyah Abd al-Rahman bint Syâti', *Tafsîr al-Bayani li al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 1, ttp: Dar al-Ma'arif, 1990, hlm. 10

8. *Adabî-Ijtimâ'î* (Sosiologis)

Menurut al-Farmawi tafsir *adabî-ijtimâ'î* berupaya menyingkap keindahan bahasa al-Qur'ân dan daya *i'jâz*-nya kemudian menjelaskan makna dan maksudnya. Langkah berikutnya, menghubungkannya sebagai jawaban atas persoalan-persoalan kemasyarakatan.[70]

Menurut Quraish Shihab, tokoh utama aliran corak ini adalah Muhammad `Abduh (1849-1905).[71] Sedangkan menurut Husayn al-Dzhahabi, corak *adabî-ijtimâ`î* dikembangkan oleh Rasyid Ridla dan Muhammad Musthofa al-Maraghi dari gagasan Muhammad `Abduh.[72]

Corak ini mengidealkan agar tafsir mampu menggerakkan manusia pada hidayah al-Qur'an. Atau menurut Amin Khuli, saat mendeskripsikan pandangan Muhammad `Abduh tentang tujuan pertama dan terpenting al-Qur'ân: mewujudkan fungsi al-Qur'an sebagai hidayah dan rahmat bagi manusia; menjelaskan hikmah tasyri` dalam akidah, akhlak dan hukum dengan cara yang menarik perhatian (*an yakûna al-tafsîr muhaqqiqan li hidâyah al-Qur'ân wa rahmatuhu mubayyinan li hikmah al-tasyrî fi al-`aqâ'id wa al-akhlâq wa al-ahkâm `ala al-wajh alladzî yajdzib al-arwâh*).[73] Ini aspek *ijtimâ`î* -nya.

Aspek *adabî*-nya melalui eksplorasi gagasan yang harus digali dari ungkapan-ungkapan sastrawi al-Qur'an (*al-ta'bîr al-Qur'ânî*) yang maknanya direkonstruksi setepat-tepatnya. Melalui eksplorasi dan rekonstruksi *balâghah* ayat diharapkan pesan al-Qur'an dapat ditangkap dan aplikasikan sebagai pedoman bagi masyarakat.[74]

Corak *adabî-ijtimâ`î* adalah penafsiran yang menganalisis ayat-ayat al-Qur'ân sebagai teks sastra yang muatan-muatan maknanya merupakan sinyalemen-sinyalemen etik kehidupan sosial kemasyarakatan; sinyalemen-sinyalemen

---

[70]al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu`i*..., hlm. 37-38

[71] Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 22

[72] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn...,* Juz II, hlm. 403

[73] Amin al-Khuli, *Dirasât Islâmiyah,* Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1996, hlm. 37. Lihat juga Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab,* ttp: Dar al-Ma`rifah, 1961, hlm. 302

[74] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn...,* Juz II, hlm. 401

moral dan motivasi-motivasi universal yang sarat dengan motif-motif psikologis kebajikan seluruh bidang kehidupan.

Sebagai teks sastrawi, tema-tema spesifik di dalam ayat-ayat al-Qur'ân baik tentang alam dan fenomenanya, sejarah, hukum, kehidupan esoterik, ekonomi, dan politik, tidak dapat dipahami sebagai norma-norma teoritik. Pembicaraan al-Qur'ân terhadap banyak hal bidang kehidupan, harus ditempatkan sebagai kepedulian, tuntunan, dan dorongan moral-filosofis terhadap semua sisi kehidupan

Meskipun sama-sama memandang bahwa memahami al-Qur'ân harus dimulai dari pemahaman struktur kebahasaannya, namun ada perbedaan antara *adabî-bayânî* dan *adabî-ijtimâ`î*. Bila pada corak *adabî-bayânî-lughawî* (estetika sastrawi), penafsiran terhadap al-Qur'ân harus dilakukan dengan kesadaran penuh terhadap karakter susastra al-Qur'ân dan kerumitan-kerumitannya. Corak ini kental dengan nuansa akademis. Sedangkan pada corak *adabî-ijtimâ`î* berorientasi pada kepentingan yang lebih praktis-pragmatis.

Penafsiran al-Qur'ân harus mengedepankan *hidayah al-Qur'ân* untuk menjawab problem sosial kemasyarakatan. Pendekatan bahasa-sastra diaplikasikan hanya sebatas yang diperlukan dan untuk tujuan menjelaskan fungsi *hidâyah al-Qur'an*. Menurut `Abduh, tafsir yang ideal harus berorientasi pada *hidâyah al-Qur'an* sesuai dengan gambaran al-Qur'an sendiri, dengan penyajian yang mudah (*suhûlah al-ta'bir*), memperhatikan batas pemahaman pembaca umum, dan menggunakan ilmu bantu seperti filsafat dan sains.[75]

[75] Dalam pembukan tafsir *al-Manâr*, melalui deskripsi Rasyid Ridla, kritik Muhammad Abduh tidak semata-mata diarahkan pada pendekatan filologis (*adabî-lughawî*) tetapi juga pada tafsir-tafsir dengan model *bi al-ma'tsûr*. Sebagian besar atau kebanyakan kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* dalam pandangan Abduh justru hadir sebagai penghalang bagi al-Qur'ân (*hijab `ala al-Qur'ân*); penghalang bagi maksud-maksud *adiluhung* al-Qur'ân. Penggiat tafsir *bi al-ma'tsur* sibuk dengan rimbunan riwayat daripada memperhatikan maksud-maksud *sublime* al-Qur'ân. Muhammad `Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1, hlm. 10. Namun dalam informasi Ibrâhim bin Muhammad al-`Adawî, sebagaimana dikutip Quraisy Shihab, `Abduh mengecualikan beberapa kitab tafsir seperti karya al-Thabarî, al-Asfahânî, al-Qurthubî, dan terutama al-Zamakhsyarî, sebagai kitab yang dapat dijadikan rujukan. Lihat Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha,* Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 22

9. Tafsir *Hidâ`î/Irsyâdî* (Direktif)

Tafsir corak *hidâ'î* adalah istilah lain dari tafsir versi *ijtimâ'î*. Terlebih epistemologi tafsir ini didasarkan pada konsep *ihtidâ' al-Qur'ân* Muhammad `Abduh sebagai sosok dibalik corak tafsir *adabî-ijtimâ'î.* Menurut Muhammad al-Bawzî,[76] istilah *hidâ'î* merujuk pada pandangan Muhammad `Abduh dan Rasyid Ridla di dalam tafsir *al-Manâr* tentang hidayah sebagai fungsi adiluhung al-Qur'ân.

Setiap mufassir diniscayakan menjadikan hidayah al-Qur'ân sebagai *pre-text* dalam penafsirannya. Artinya harus mendahulukan kepentingan elaboratif terhadap pesan petunjuk al-Qur'ân daripada menyibukkan diri dengan hal-hal teknis penafsiran. Penafsiran al-Qur'ân harus secara kongkrit menemukan petunjuk-petunjuk *problem solver* kehidupan masyarakat muslim.

Tafsir corak *hidâ'î*, menurut al-Bawzî, dapat disebut juga corak *ishlâhî* (reformatif). Hal ini karena proyek besar seluruh gagasan Muhammad `Abduh dan Rasyid Ridla memiliki tujuan reformasi kebangkitan kebudayaan dan peradaban Islam.

10. Tafsir *Maqâshidî* (Esensialis)

Tafsir *maqâshidî* (*the Qur'anic interpretation in light of the higher intentions of the Sharia*) adalah tafsir yang sedang trendi di pertengahan paruh abad XXI ini. Embrionya dari konsep *maqâshid al-syarî`ah* dalam wacana ushul fiqh. Tafsir corak *maqâshidî* mengasumsikan bahwa tugas mufassir adalah menjelaskan tujuan-tujuan al-Qur'ân sebagai cerminan kehendak Allah. Tujuan utama al-Qur'ân, menurut Thâhir ibn `Âsyûr adalah menciptakan kebajikan individu, masyarakat, dan peradaban. [77]

---

[76] Muhammad al-Bawzi, *Ittijahat al-Tajdid wa Manahijuhu fi Tafsir al-Qur'ân al-Karim wa Mawqi' Manhaj al-Dirasah al-Mushthalahiyah Minha (2-3).* Akses http://www.tafsir.net/article/4357

[77] Shaleh Bubasyisyî, *al-Tafsîr al-Maqâshidî inda Muhammad Thâhir bin `Asyûr*, Majallah al-Ihya' No. 7, Tahun 2003, hlm. 53. Lihat juga pada ulasan pembukaan keempat tentang apa yang semestinya menjadi tujuan tafsir pada Muhammad Thâhir Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* Juz I, Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nasyr, 1984, hlm. 38

Menurut Washfî `Asyûr Abû Zayd[78] pengertian tafsir *maqâshidî* adalah:

هو لون من ألوان التفسير يبحث في كشف المعاني و الغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كليا أو جزئيا مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق المصلحة العباد

Tafsir maqâshidî adalah salah satu corak tafsir yang membahas pengungkapan makna dan tujuan yang mengitari al-Qur'ân baik secara universal atau partikular dengan penjelasan bagaimana mengimplementasikannya di dalam mewujudkan kemaslahatan umat.

Pengertian "kulliyyan" atau "juz'iyyan" menunjuk pada maksud cakupan pembahasan ayat baik terhadap seluruh al-Qur'ân, tema tertentu, sekumpulan ayat, satu ayat, bahkan satu kata dalam al-Qur'ân. Sedangkan pengertian "*ma'a bayân kayfiyah al-ifâdah minhâ*" maksudnya untuk menegaskan bahwa tafsir bukan sekedar menjelaskan ayat tetapi juga menerangkan bagaimana membumikan petunjuk-petunjuk al-Qur'ân dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer (*wa innamâ lî al-bayân kayfiyah istinzâl hidâyât al-Qur'ân lî al-wâqi` al-mu`âshir*); bagaimana mengimplementasikannya di semua lini kehidupan kemasyarakatan: kehidupan pribadi, kehidupan keluarga, tatanan komunitas, lingkup negara, dan dunia kemanusiaan.[79]

Beberapa kitab tafsir disebutkan memiliki corak *maqâshidî* ini sekaligus pionernya. Di antaranya adalah tafsir Muhammad `Abduh-Rasyid Ridla (*al-Manâr*), tafsir Ibn `Asyûr (*al-Tahrîr wa al-Tanwîr*), dan tafsir Sayyid Quthb (*Fî Dhilâl al-Qur'ân*).[80]

11. Tafsir *Harakî* (Pergerakan)

[78] Washfi `Asyûr Abû Zayd, *al-Tafsîr al-Maqâshidî li Suwar al-Qur'ân al-Karîm fi Dhilâl al-Qur'ân Anmudzajan,* al-Jazair: Jami`ah al-Amir `Abd al-Qadir, 2013, hlm. 7

[79] *Ibid.*

[80] Ridlwan Jamal al-Athrasy-Nisywan Abduh Khalid Qa'id, *al-Judzur al-Tarikhiyyah li al-Tafsir al-Maqashidi li al-Qur'ân al-Karim*, IIUM: Majallah al-Islam fi Asiya, 2011, hlm. 197

Corak tafsir ini terhitung baru dan relatif tidak populer. Shalâh̲ `Abd al-Fattâh̲ Khâlidî mendefinisikan tafsir *h̲arakî* dengan:[81]

إن الاتجاه الدعوي الحركي للتفسير هو الذي يركز على الدعوة والحركة وعلى التربية والتزكية والجهاد والمجاهدة، ودعوة المسلمين للحركة بالقرآن، ومجاهدة الكافرين على أساسه، وتقديم دروس في الدعوة والجهاد والمواجهة

Corak tafsir al-da'wi al-haraki adalah corak dakwah, pergerakan, pendidikan, penyucian diri, jihad, mujahadah, dakwah umat Islam untuk melakukan pergerakan dengan al-Qur'ân; melawan orang-orang kafir berdasarkan al-Qur'ân; memprioritaskan kajian-kajian dalam bidang dakwah, jihad, dan perlawanan.

Di kalangan pemerhatinya, *h̲arakî* disebut metode (*al-manhaj al-h̲arakî*). Menurut Shalâh̲ `Abd al-Fattâh̲ Khâlidî, ada 3 unsur di dalamnya yaitu:[82]

a. *Al-H̲arakî*: mengajak umat Islam memahami dan merenungkan al-Qur'ân dengan benar kemudian mengajaknya bergerak mengimplementasikannya secara nyata dalam kehidupan riil; bukan sekedar mencukupkan pada kajian interpretasi teoritis. (*manhaj h̲arakî lî annahu yad'u al-muslimîn ilâ h̲usni fahm al-Qur'ân wa tadabburuhu tsumma h̲usn al-h̲arakah fî al-wâqi' wa laysa al-iktifâ' bi dirâsatihi dirâsah tafsîriyyah nadhariyah*).
b. *Al-Da'wî*: menjadikan al-Qur'ân sebagai pijakan menyeru ke jalan Allah; pijakan mengetahui hakikat dan prinsip-prinsip dakwah; pijakan menghadapi musuh-musuh; dan menolak hegemoni musuh-musuh terhadap umat.

[81] Haziyah Hussin dan Sohirin M. Solihin, *The Dynamic Methodology in The Qur'anic Exegesis between Originality and Renewal*, al-Bayan Journal, Vol. 10, No. 2, Desember 2012 Kuala Lumpur: Department of al-Qur'an and al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, hlm. 75

[82] Shalâh̲ `Abd al-Fattâh̲ Khâlidî, *al-Manhaj al-H̲arakî fî Dhilâl al-Qur'ân*, `Ammân: Dar `Ammâr, 2000, hlm. 75

c. *Al-Tarbawî*: menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber pendidikan di dalam membentuk karakter kepribadian. Sehingga umat menjadi pribadi-pribadi *qur'ânî-rabbânî* di semua lini kehidupan.

Tafsir corak *harakî* adalah tafsir yang mengasumsikan bahwa al-Qur'ân bukan sekedar dibaca untuk ritual ibadah mendapatkan pahala; bukan sekedar dikaji untuk wacana budaya, fikih, bahasa, dan sejarah saja. Al-Qur'ân adalah pandangan hidup untuk menyelesaikan persoalan kekinian dan menerangi jalan masa depan.[83]

Corak tafsir ini mengidealkan penafsiran al-Qur'ân dapat menggerakkan dan bukan sekedar mewacanakan. Penafsiran corak *harakî* mengidealkan penafsiran yang membangun dan menggerakkan dinamika kehidupan masyarakat muslim karena kehadiran al-Qur'ân memang bertujuan menuntun umat untuk menjawab persoalan kehidupan.

Corak *harakî* ini dihubungkan dengan Sayyid Quthb (w. 1966) melalui tafsir *Fî Dhilâl al-Qur'ân,*[84] Sa`id Hawwa melalui *al-Asâs fî al-Tafsîr,*[85] dan Hasan al-Banna. Meskipun Sayyid Quthb tidak pernah memperkenalkan secara langsung, istilah *al-manhaj al-harakî* disebutkan dalam *Fî Dhilâl al-Qur'ân* sebanyak 25 kali.[86]

Gagasan Sayyid Quthb ini kemudian diintroduksi oleh Shalâh `Abd al-Fattâh Khâlidî dalam karya-karyanya, seperti *al-Manhaj al-Harakî fî Dhilâl al-Qur'ân* dan Imâd Mahmûd `Abd al-Karîm dalam *al-Imâm al-Syahîd Hasan al-Bannâ wa Manhajuhu fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm.* Popularitas corak tafsir ini hanya di kalangan pergerakan dakwah dan pendidikan (*tarbiyah*) Islam terutama Ikhwanul Muslimin. Sedikit sarjana pengkaji al-Qur'ân yang mendiskusikan corak dan metode penafsiran ini.[87]

---

[83] *Ibid.*, hlm. 69

[84] Shalâh `Abd al-Fattâh Khâlidî, *al-Manhaj al-Harakî fî Dhilâl al-Qur'ân*, `Ammân: Dar `Ammâr, 2000, hlm. 6

[85] Shalâh `Abd al-Fattâh Khâlidî, *Ta`rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufassirîn*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008, hlm. 568

[86] Haziyah Hussin dan Sohirin M. Solihin, *The Dynamic Methodology in The Qur'anic Exegesis...*, hlm. 74

[87] Haziyah Hussin dan Sohirin M. Solihin, *The Dynamic Methodology in The Qur'anic Exegesis between Originality and Renewal...*, hlm. 69-70

12. Tafsir *al-Nisawî* (Feminis)

Tafsir corak feminis adalah tafsir yang mengusung perspektif dan misi keadilan gender terhadap perempuan. Tafsir feminis menginginkan pemahaman al-Qur'ân bebas dari bias-bias gender. Tafsir dengan corak ini kritis terhadap penafsiran ayat-ayat relasi gender yang dinilai sarat dengan bias budaya patriarkhi. Mufassir-mufassir pembaharu seperti Muhammad `Abduh, Muhammad Thahir bin `Asyur, dan Sayyid Qutbh, juga tidak luput dari kritik tafsir feminis karena pandangan penafsiran mufassir-mufassir tersebut dinilai melestarikan bias gender terhadap perempuan.[88]

Tokoh-tokoh penafsiran feminis di antaranya adalah Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Amina Wadud, dan Asghar Ali. Di Indonesia, KH Husein Muhammad adalah nama terkemuka yang giat mengkampenyekan penafsiran feminis. Sedangkan tokoh yang jauh lebih awal yang dapat disebut adalah Qasim Amin yang berjuluk *Muharrir al-Mar'ah* (sang pembebas perempuan). Ia dikenal sebagai murid Muhammad `Abduh. Karya Qasim Amin: *Tahrîr al-Mar'ah* (terbit perdana tahun 1899 M) dan *al-Mar'ah al-Jadidah* (terbit tahun 1900 M) menghentak masyarakat di zamannya karena salah satu tesisnya menyatakan bahwa hijab bukan ajaran pokok Islam.[89] Pandangan Qasim Amin ini dilandasi penafsiran feminisnya terhadap ayat-ayat hijab dalam al-Qur'ân.

Literatur-literatur sejarah tafsir al-Qur'ân belum ada yang membahas corak atau perspektif feminis dalam kajian-kajian tafsir sebagai fenomena historis. Salah satu faktornya karena lingkup pembahasan literatur tersebut terbatas hingga periode modern. Sedangkan tafsir-tafsir kontemporer yang banyak mendiskusikan isu-isu terbaru tentang keadilan gender, hak asasi manusia, perdamaian dunia, dan pelestarian lingkungan, belum disinggung dalam literatur *mainstream* sejarah perkembangan tafsir al-Qur'ân.

---

[88] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKIS, 2001, hlm. 25

[89] `Abd al-Majîd `Abd al-Salâm al-Muhtasib, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-`Ashr al-Râhin,* Amman: al-Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyah, 1982, hlm. 32, 191-192

Corak-corak dan orientasi di atas menandakan pilihan-pilihan pemahaman tertentu yang ditempuh oleh penafsir. Pilihan-pilihan tersebut dilatarbelakangi oleh minat, idealisme, maksud praktis, tujuan akademik yang terbatas, kapasitas keilmuan, dan lain semacamnya. Kualitas penafsirannya akan ditentukan oleh kapasitas keilmuan, wawasan, dan metode penafsiran seorang mufassir. Poin-poin tersebut merupakan unsur-unsur instalasi yang secara subjektif melekat pada diri seorang mufassir.

Anasir pemahaman subjektif merupakan kondisi yang niscaya. Penafsiran subjektif dapat dinetralisir dengan cara mufassir terus-menerus menyadari, menginsafi, mencurigai, dan menginterogasi penafsirannya. Mufassir harus berupaya melokalisir kecenderungan-kecenderungan personalnya dan membuka diri terhadap pandangan-pandangan lain yang lebih tepat sekalipun tidak disenanginya.[90] Mufassir dapat menghindari bias subjektif bila orientasi tafsirnya disertai metode (*al-manhaj*) dan teknik (*al-tharîqah*) penafsiran yang proporsional, holistik, dan komprehensif.

Sebuah karya tafsir al-Qur'an, dapat dipahami setidaknya dengan mencermati tiga aspek:[91]

a. Orientasi tafsir

   Sebuah tafsir mewakili kecenderungan, arah pemikiran, dan kebutuhan atau tujuan pengarangnya. Al-Qur'ân adalah kitab tertulis yang statis sementara kepentingan terhadapnya dipengaruhi oleh dinamika kehidupan (*al-nash wâhidah wa al-waqâ`i` wa al-afkâr muta`addidah*). Ini dimaklumi terjadi di semua bidang keilmuan termasuk dunia interpretasi. Namun kecenderungan tersebut dapat dibatasi bila mufassir memahami bahwa al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi semua kalangan lintas keilmuan dan pengetahuan. Kalau mufassir tidak dapat melampaui sekat pengalaman dan keilmuannya, paling tidak ia terus terang menyadari dan mengakui subjektifitasnya serta menunjukkan respek terhadap subjektifitas-subjektfitas yang lain.

[90] Mohammad al-Thâlibî, *Iyâl Allah: Afkâr Jadidah fi 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-âkhirin,* Ed. Hasan bin Utsman, Tunisia: Cérès, 1992, hlm. 50

[91] Bila diibaratkan: orientasi adalah tujuan seseorang ke sebuah tempat. Metode adalah media pilihan orang tersebut untuk sampai ke tujuannya, apakah berjalan, bermotor, berkereta, mengudara, dan lainnya. Teknik adalah cara bagaimana orang menggunakan media tersebut. al-Rumi, *Buhuts fi Ushûl Tafsîr...*, hlm. 56

b. Metode tafsir
   Orientasi tafsir, menentukan jenis metode tafsir. Tafsir dengan orientasi hukum (*al-ittijâh al-hukmî*) akan diwarnai oleh metode hukum aliran-aliran hukum: syafiiyah, hanafiyah, malikiyah, hanbaliyah dan lainnya di luar manhaj *ahl al-sunnah wa al-jamâ`ah*. Metode tafsir mewujudkan kecenderungan (orientasi) tafsir dalam usaha-usaha penafsirannya.
c. Teknik tafsir
   Teknik tafsir (atau lebih populer dengan istilah metode tafsir) merupakan cara mufassir dalam menguraikan penafsiran al-Qur'an. Orientasi dan metode tafsir seorang mufassir dapat diaplikasikan melalui berbagai teknik penafsiran, seperti teknik *tahlîli, ijmâlî, muqâran*, dan *mawdlû`î*. Pilihan metodologis seorang mufassir dapat diterapkan dengan berbagai macam teknik tersebut.

Skema Ringkas Fase dan Unsur Tafsir

Al-Tafsir: Marahiluhu wa Anasiruhu

- Fase kesejarahan tafsir (***Marâhil al-Tafsîr)***:
  - Awal = formatif/*ta'sîs wa tasykîl al-tafsîr*
  - Pertengahan = affirmatif/*ta'kîd wa ta'yîd al-tafsîr*
  - Kontemporer = reformatif/*i`âdah tasykîl al-tafsîr*

- Sumber dan Dasar Penafsiran **(*Mashâdir al-Tafsîr*)**
  - *Al-ma'tsûr al-manqûl*
  - *Al-ra'y al-ma'qûl*

- Corak dan Orientasi Tafsir **(*Alwân wa Ittijâhat al-Tafsîr*)**
  - *Hukmî-Madzhabî* (Legalis-Sektarian)
  - *Tasawwufî* (Esoteris)
  - *Siyâsî* (Politis)
  - *Falsafî* (Filosofis)
  - *Ilmî* (Saintifik)
  - *Lughawî* (Linguistik)
  - *Adabî-Bayânî* (Sastrawi)
  - *Adabî-Ijtimâ'î* (Sosiologis)
  - *Hida'i-Irsyadi* (Direktif)
  - *Maqâshidî* (Esensialis)
  - *Harakî* (Pergerakan)
  - *Nisawî* (Feminis)

- Teknik Penafsiran **(*Turuq al-Tafsîr*)**
  - *Ijmâlî* (Global)
  - *Tahlîlî* (Uraian/analitis)
  - *Muqâran* (Perbandingan)
  - *Mawdhû'i* (Tematis)

- Tipologi Pendekatan Tafsir **(*Dhaw' al-Tafsîr*)**
  - Tekstualis
  - Kontekstualis

- Kecenderungan Penafsir **(*Ittijâh al-Mufassir*)**
  - Subjektivis
  - Objektivis
  - Subjektivis-Objektivis

BAGIAN II

TAFSIR MASA AWAL: ZAMAN RASULULLAH

A. Situasi Dan Kondisi Sosial Dan Politik Islam

Periode hidup Nabi Muhammad (570-632 M./11 H.) sebagai Rasul (610-632 M) penuh dengan tantangan dan tentangan dalam dakwah menyampaikan risalah dan syiar Islam. Saat di Mekkah, kita dapati gambaran intimidasi brutal dan upaya-upaya eksklusi oleh orang-orang musyrik. Umat Islam harus mengungsi hingga dua kali ke Ethiopia di bawah proteksi Raja Kristen Negus (Najasyi) dan mengalami boikot (*al-hish*âr) sosial-budaya-ekonomi (kira-kira dari tahun 615/616 M hingga 618 M)[92] sebelum akhirnya hijrah ke Madinah.

Nabi mengandalkan perjuangan kultural dalam memimpin dakwah Islam. Di Mekkah gerakan dakwah Islamiyah Rasulullah tidak memiliki kekuatan kecuali perlindungan kultural dari Abû Thalib dan Khadijah dari 610 M hingga tahun 619 M saat keduanya meninggal. Rasulullah menyadari kebutuhan kekuatan struktural untuk melindungi hak-hak umat Islam dari intimidasi keras kafir musyrik Mekkah. Usaha Nabi meminta "suaka" dari bani Tsaqif di Thaif dan kelompok Arab badui (*the bedouins*) tidak memberikan hasil.[93]

Peran Nabi yang tunggal sebagai penyeru (*dâ`î*) tanpa modal otoritas struktural, tidak memadai untuk menghadapi represi masyarakat musyrik Mekkah. Pendekatan dakwahnya yang persuasif, berhadapan dengan reaksi represif dan koersif kaum kafir. Orang-orang kafir Mekkah yang bebal yang dengan terang menunjukkan permusuhannya merupakan pihak yang merintangi dakwah Nabi dengan segala macam cara. Banyak situasi buruk yang terus terjadi di Mekkah.

---

[92] Berlangsung tiga tahun. Boikot ini berlangsung di luar bulan-bulan yang disucikan oleh bangsa Arab. Muhammad Husayn Haykal, *Hayah Muhammad,* Kairo: Dar al-Ma`arif, 1977, hlm. 196.

[93] Ira M. Lapidus, *A. History of Islamic Societies* UK: Cambridge University Press, 2002, hlm. 22

Pengalaman di Mekkah, menjadi pelajaran penting dalam strategi membangun eksistensi umat pada perjalanan berikutnya. Kedatangan Nabi dan umat Islam ke Madinah bukan untuk kembali jatuh ke dalam situasi buruk tetapi untuk meraih kemenangan. Meski dengan perjuangan penuh liku, Nabi mengupayakan dan berusaha memastikan hal tersebut dari awal pada saat beberapa delegasi Madinah secara diam-diam dan bertahap menemui Nabi di Mekah.

Situasi yang sudah kian pelik di Mekkah, membahayakan eksistensi perjuangan Islam dan kaum muslimin. Pada titik krusial ini, Allah mengirimkan pertolongan yang maha penting. Dakwah Nabi yang tanpa lelah kepada setiap orang termasuk saat momen-momen haji yang didatangi peziarah dari berbagai kawasan di Arabia, membuahkan hasil. Pada tahun 620 M, enam orang dari suku Khazraj Yatsrib (Madinah) datang menemui Nabi dan menerima Islam. Tahun berikutnya, dua belas orang suku Khazraj dan suku Aus melakukan hal yang sama. Pada tahun 622 M, sebanyak 17 orang delegasi Yatsrib melakukan bai`at Aqabah dan mengundang Nabi beserta umat Islam hijrah ke Yatsrib.

Proses-proses di atas berlangsung sebagai peristiwa *al-da`wah al-Islâmiyah* sekaligus juga momen politis. Banyak peziarah Yatsrib yang masuk Islam dan sekembalinya ke Madinah, turut menyebarkan Islam. Nabi mengutus Mush`ab bin `Umayr untuk menjadi pendamping keagamaan suku Khazraj dan juga suku Aus di Madinah. Mush`ab kembali ke Mekkah di bulan haji beserta peziarah-peziarah Madinah dan menginformasikan perkembangan Islam yang menggembirakan di Yatsrib. Nabi pun membangun komunikasi intens dengan Yatsrib untuk sebuah misi kesepakatan persekutuan yang diwujudkan pada bai'at Aqabah yang kedua pada tahun 622 M. Konsekuensi dari kesepakatan persekutuan ini adalah kepindahan (hijrah) umat Islam Mekkah ke Yatsrib.[94]

Di pihak lain, orang-orang Madinah juga memiliki misi politik. Suku Khazraj, kala bersitegang dengan orang Yahudi, mendengar ancaman mereka tentang kedatangan seorang Nabi yang akan bergabung dengan orang-orang Yahudi untuk menghancurkan suku Aus dan Khazraj. Suku Khazraj yakin bahwa

[94] Ira M. Lapidus, *A. History of Islamic Societies...,* , hlm. 23

Nabi yang dimaksud adalah Muhammad. Suku Khazraj segera merangkul Rasulullah agar mereka tidak didahului orang Yahudi.[95]

Rencana hijrah dipersiapkan dengan matang. Dengan drama-drama menegangkan yang mengiringi, Nabi dan umat Islam berhasil keluar dari Mekkah dan hijrah ke Medinah. Peristiwa ini merupakan langkah awal menuju kemenangan yang dicatat oleh umat Islam sebagai pertolongan dari Allah atas jerih payah Rasul-Nya dalam menyampaikan risalah-Nya

Tanpa membuang waktu, Nabi segera mengambil langkah yang dibutuhkan untuk mengendalikan otoritas struktural di Madinah. Dengan cakap, Nabi mengomando kesepakatan dan melakukan konsolidasi kekuatan politik di Madinah. Masyarakat Madinah terdiri dari unsur sosial yang heterogen dan konfliktual. Suku Auz, suku Khazraj, Yahudi (bani Qaynuqâ', bani Quraydlah, bani al-Nadhîr, dan Yahudi Khaybar), dan Nasrani sudah lama saling bersitegang.[96] Nabi menggunakan kesempatan dengan elegan untuk menjadi aktor penting upaya perdamaian sekaligus memegang kontrol politik di Madinah.

Piagam Madinah menjadi momentum politik penting yang menandai tumbuhnya kekuatan umat Islam di tangan Rasulullah SAW sebagai *peacemaker* (pencipta perdamaian) di Madinah. Perjanjian Madinah tidak semata menyangkut konsolidasi sosial, budaya, dan politik tetapi juga hak-hak beragama.

Namun kehadiran Islam dan dakwah Nabi yang juga menyasar orang-orang Yahudi dan Nasrani, memunculkan kegundahan dan kegalauan di kalangan dua kelompok tersebut. Mereka memandang Islam sebagai ancaman serius. Bersama kelompok munafik dan anasir kepentingan politik kafir Mekkah, mereka melakukan usaha-usaha untuk merusak konsolidasi Madinah. Akhirnya, kelompok Yahudi dan Nasrani harus menemui nasib buruk dieksklusi dari wilayah Madinah selamanya. Peristiwa pengusiran Yahudi-Nasrani tersebut bukan karena Nabi memiliki rencana demikian untuk menguasai Madinah. Namun karena manuver meeka yang membahayakan kohesifitas sosial-budaya-politik yang telah dibangun Nabi di Madinah. Nabi tidak dapat

[95] Lihat Muhammad Husayn Haykal, *Hayah Muhammad,* Kairo: Dar al-Ma`arif, 1977, hlm. 214

[96] *Ibid.*

membiarkan hal tersebut karena menyangkut eksistensi dan jaminan kehidupan masyarakat muslim di Madinah.[97]

Berbeda dengan saat di Mekkah, di Madinah, Nabi memainkan banyak peran sentral baik kultural ataupun struktural: Rasul-Nabi panutan moral-spritual, politisi, kepala negara kota, budayawan, panglima militer, dan penyeru-penjaga perdamaian. Di Madinah, Nabi memegang peran-peran yang membutuhkan kemampuan teknis dan taktis. Kapasitas dan kapabilitas Nabi tidak terbantahkan pada periode ini dan mengantar Islam dan kaum muslimin ke panggung utama peradaban dunia.

Di manakah posisi al-Qur'an di saat-saat perjuangan Nabi itu, baik di Mekkah atau saat di Madinah? Al-Qur'an ada di tengah-tengah seluruh kehidupan Nabi. Al-Qur'anlah modal dakwah dan penuntun gerak Rasulullah. Al-Qur'ânlah yang mengarahkan dan meluruskan ijtihad-ijtihad Nabi. Di depan dan di belakang kesuksesan periode Madinah adalah tuntunan dari Allah melalui wahyu-wahyu-Nya yang diturunkan kepada Nabi. Dari al-Qur'an kita akan mendapatkan rekaman dan jejak-jejak tersirat tentang betapa beratnya perjuangan dakwah Nabi. Bahkan dari al-Qur'an kita akan mendapatkan pemahaman bahwa objek wahyu al-Qur'an bukan saja umat Islam tetapi mula-mula dan yang pertama adalah memang Rasulullah sendiri.

B. Peran Rasulullah Sebagai Juru Penyampai (*Muballigh*) dan Juru Penerang (*Mubayyin*) Al-Qur'an

Al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada Rasulullah melalui Jibril untuk disampaikan semuanya tanpa kecuali kepada umat manusia. Tidak boleh ada ayat yang dialpakan oleh Rasulullah untuk disampaikan; suka ataupun tidak suka. Seluruh ayat-ayat Allah harus disampaikan oleh Rasulullah baik ayat-ayat tersebut berhasil memberi pengaruh hidayat ataupun tidak. Terkait hal

[97] *"The Jewish clan, however rejected Muhammad's claim to being a prophet in the Hebrew tradition… The Quran now stressed that Muhammad bypassing* Lapidus berpandangan miring bahwa orang Yahudi diusir dari Medinah karena konflik teologis penolakan orang Yahudi Medinah terhadap kerasulan Nabi dan koreksi-koreksi terhadap ajaran dan praktek Yahudi. Padahal kalau konflik antara Nabi dan kelompok Yahudi Medinah dicermati, dapat disimpulkan bahwa pengusiran terhadap orang Yahudi dari tanah Medinah lebih mengarah pada konflik politik. Kelompok Yahudi menciderai piagam Medinah. Nabi jelas tidak membiarkan hal tersebut terus menjadi preseden. Lihat Ira M. Lapidus, *A. History of Islamic Societies* ..., hlm. 24

tersebut Allah menjelaskannya dalam banyak ayat, yaitu Q.S al-Maidah (5):67

۞ يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۗ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسٰلَتَهٗ ۗ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ٦٧

*Hai rasul, **sampaikanlah** apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) **kamu tidak menyampaikan amanat-Nya**. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.*

Q.S Ali Imron (3):20

فَاِنْ حَاۤجُّوْكَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلّٰهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِّلَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ وَالْاُمِّيّٖنَ ءَاَسْلَمْتُمْ ۗ فَاِنْ اَسْلَمُوْا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۚ وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ ۗ وَاللّٰهُ بَصِيْرٌۢ بِالْعِبَادِ ٢٠

*Kemudian jika mereka mendebat kamu (tentang kebenaran Islam), Maka Katakanlah: "Aku menyerahkan diriku kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku". dan Katakanlah kepada orang-orang yang telah diberi Al kitab dan kepada orang-orang yang ummi: "Apakah kamu (mau) masuk Islam". jika mereka masuk Islam, Sesungguhnya mereka telah mendapat petunjuk, dan jika mereka berpaling, **Maka kewajiban kamu hanyalah menyampaikan (ayat-ayat Allah)**. dan Allah Maha melihat akan hamba-hamba-Nya.*

Q.S al-Maidah (5):92[98]

وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاحْذَرُوْا ۚ فَاِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا عَلٰى رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ٩٢

*dan taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-(Nya) dan berhati-hatilah. jika kamu berpaling, Maka ketahuilah bahwa **Sesungguhnya kewajiban Rasul Kami, hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang**.*

Q.S al-Maidah (5):99

[98] Ayat yang mirip secara redaksional adalah Q.S al-Taghabûn 64:12

مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُۗ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا تَكْتُمُوْنَ ٩٩

***kewajiban Rasul tidak lain hanyalah menyampaikan**, dan Allah mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan.*

Q.S al-Ra'd (13):40

وَاِنْ مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِيْ نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ٤٠

*dan jika Kami perlihatkan kepadamu sebahagian (siksa) yang Kami ancamkan kepada mereka atau Kami wafatkan kamu (hal itu tidak penting bagimu) karena **Sesungguhnya tugasmu hanya menyampaikan saja, sedang Kami-lah yang menghisab amalan mereka**.*

Q.S al-Nahl (16):35

وَقَالَ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَاۤءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ اٰبَاۤؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍۗ كَذٰلِكَ فَعَلَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ٣٥

*dan berkatalah orang-orang musyrik: "Jika Allah menghendaki, niscaya Kami tidak akan menyembah sesuatu apapun selain Dia, baik Kami maupun bapak-bapak Kami, dan tidak pula Kami mengharamkan sesuatupun tanpa (izin)-Nya". Demikianlah yang diperbuat orang-orang sebelum mereka; **Maka tidak ada kewajiban atas Para rasul, selain dari menyampaikan (amanat Allah) dengan terang**.*

Q.S al-Nahl (16):82

فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ٨٢

*jika mereka tetap berpaling, Maka **Sesungguhnya kewajiban yang dibebankan atasmu (Muhammad) hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang**.*

Q.S al-Nur (24):54

قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَۚ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْۗ وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْاۗ وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ٥٤

*Katakanlah: "Taat kepada Allah dan taatlah kepada rasul; dan jika kamu berpaling Maka Sesungguhnya kewajiban Rasul itu adalah apa yang dibebankan kepadanya, dan kewajiban kamu sekalian adalah semata-mata apa yang dibebankan kepadamu. dan jika kamu taat kepadanya, niscaya kamu mendapat petunjuk. dan **tidak lain kewajiban Rasul itu melainkan menyampaikan (amanat Allah) dengan terang**".*

Q.S al-`Ankabût (29):18

وَاِنْ تُكَذِّبُوْا فَقَدْ كَذَّبَ اُمَمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ۗوَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ١٨

*dan jika kamu (orang kafir) mendustakan, Maka umat yang sebelum kamu juga telah mendustakan. dan **kewajiban Rasul itu, tidak lain hanyalah menyampaikan (agama Allah) dengan seterang-terangnya**."*

Q.S al-Ahzab (33):38-39

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ ۗسُنَّةَ اللّٰهِ فِى الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۗ
وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا ۙ٣٨ الَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَيَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ
اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ۗوَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا ٣٩

38. tidak ada suatu keberatanpun atas Nabi tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya. (Allah telah menetapkan yang demikian) sebagai sunnah-Nya pada nabi-nabi yang telah berlalu dahulu. dan adalah ketetapan Allah itu suatu ketetapan yang pasti berlaku,
*39. (yaitu) **orang-orang yang menyapaikan risalah-risalah Allah**, mereka takut kepada-Nya dan mereka tiada merasa takut kepada seorang(pun) selain kepada Allah. dan cukuplah Allah sebagai Pembuat perhitungan.*

Q.S al-Syura (42):48

فَاِنْ اَعْرَضُوْا فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا ۗاِنْ عَلَيْكَ اِلَّا الْبَلٰغُ ۗوَاِنَّآ اِذَآ اَذَقْنَا
الْاِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۚوَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ
كَفُوْرٌ ٤٨

jika mereka berpaling Maka Kami tidak mengutus kamu sebagai Pengawas bagi mereka. kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah). Sesungguhnya apabila Kami merasakan kepada manusia sesuatu rahmat dari Kami Dia bergembira ria karena rahmat itu. dan jika mereka ditimpa

kesusahan disebabkan perbuatan tangan mereka sendiri (niscaya mereka ingkar) karena Sesungguhnya manusia itu Amat ingkar (kepada nikmat).

Q.S al-Jin (72):22-23

قُلْ اِنِّيْ لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ ۙ وَّلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا ۙ ٢٢ اِلَّا بَلٰغًا مِّنَ اللّٰهِ
وَرِسٰلٰتِهٖ ۗ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ۗ ٢٣

22. Katakanlah: "Sesungguhnya aku sekali-kali tiada seorangpun dapat melindungiku dari (azab) Allah dan sekali-kali aku tiada akan memperoleh tempat berlindung selain daripada-Nya".
23. akan tetapi (aku hanya) menyampaikan (peringatan) dari Allah dan risalah-Nya. dan Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya Maka Sesungguhnya baginyalah neraka Jahannam, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya.

Tugas menyampaikan risalah Allah ini merupakan tugas dan tanggungjawab semua Rasul Allah termasuk Rasulullah Muhammad SAW. Al-Qur'an menjelaskan hal tersebut melalui kisah Nabi Hud dalam Q.S al-A`raf (7):68, Q.S Hud (11):57, dan Q.S al-Ahqaf (46):23; terkait Nabi Shaleh dalam Q.S al-A`raf (7):79; terkait Nabi Syu'aib dalam Q.S al-A`raf (7):93; terkait tiga orang utusan Allah pada suatu kaum dalam Q.S Yasin (36):17.

Tugas penyampaian yang diemban Rasulullah tersebut sekaligus berhubungan erat dengan tugas menjelaskan ayat-ayat yang disampaikan kepada seluruh umat manusia.[99] Hal ini dijelaskan dalam Q.S al-Nahl 16:44

... وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ٤٤

*... dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, **agar kamu menerangkan pada umat manusia** apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.*

Fungsi ayat al-Qur'an sebagai *penjelas*, di dalam al-Qur'an sendiri, menggunakan istilah *bayân* dan pecahan katanya (misal, *litubayyina, liyubayyina, yubayyina, nubayyinu, bayyannaa, tibyân*[100]*, yubînu, li ubayyina*,) atau istilah *tafsîl, fassalna, nufassilu, yufassilu*, daripada istilah *tafsîr*. Penggunaan kata *bayân, tibyân,*

[99] al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu...*, hlm. 15
[100] Q.S al-Nahl (16):89

dan beberapa kata kerja tersebut menunjukkan kepada kita bahwa al-Qur'an adalah bukti nyata kerasulan yang berfungsi sebagai mukjizat dan penuntun yang terang bagi kehidupan manusia. Hal ini dapat kita pahami dari ayat-ayat al-Qur'an terutama yang menggunakan redaksi *bayyinât, bayyinâh,* dan *mubayyinât.*[101]

Tafsir di era Rasulullah berhulu dari dan bermuara kepada Rasulullah. *Khithâb* wahyu selain manusia secara umum juga terutama, mula-mula kepada Rasulullah sendiri. Fungsi wahyu tidak semata-mata sebagai pedoman kepada seluruh manusia tetapi juga pedoman dan petunjuk bagi Nabi. Hal dapat dilihat dari beberapa ayat yang diturunkan berkenaan dengan Nabi sendiri. Misal Q.S al-Qiyamah (75):16-19

لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖۗ ١٦ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗۚ ١٧ فَاِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗۚ ١٨ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗۗ ١٩

"janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al Quran karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. apabila Kami telah selesai membacakannya Maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya."

Ayat di atas berisi teguran kepada Rasulullah agar tidak terburu-buru dalam berproses. Pada ayat berikutnya (Q.S al-Qiyamah [75]:20-21)

كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَۙ ٢٠ وَتَذَرُوْنَ الْاٰخِرَةَۗ ٢١

20. sekali-kali janganlah demikian. sebenarnya kamu (hai manusia) mencintai kehidupan dunia, 21. dan meninggalkan (kehidupan) akhirat.

Dengan gaya/uslub *iltifât* (pembelokan subjek wacana), al-Qur'an mengingatkan manusia (*kalla bal tuhibbûn al-`âjilah*) agar tidak mencintai kehidupan dunia (yang dibahasakan dengan *al-`âjilah*) dan meninggalkan akhirat (*wa tadzarûn al-akhirah*). Atau

[101] Sedangkan kata yang menggunakan kata *mubîn* digunakan di dalam al-Qur'ân dalam komposisi ajektif/kata sifat baik positif ataupun negatif dengan makna: jelas, nyata, dan terang, misal pada Q.S al-Baqarah (2):168 dan Q.S al-Maidah (5):15

dengan bahasa lain: manusia cenderung terburu-buru dan merupakan hal yang penting, yaitu hasil akhir yang baik.

Berdasarkan analisis terhadap ayat-ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *al-bayân* dan pecahan katanya, hanya berhubungan dengan pihak yang memiliki wewenang otoritatif dalam menjelaskan al-Qur'an, yaitu Rasullah. Oleh karena itu hubungan Rasulullah sebagai dengan al-Qur'an adalah hubungan *al-mubayyin min al-mubayyan* (pemberi penjelasan dari yang dijelaskan).[102]

Rasulullah adalah subjek yang paling otoritatif terhadap al-Qur'ân. Sedangkan *tafsîr/mufassir* dan *ta'wîl/mu'awwil* yang muncul belakangan sebagai istilah yang umum digunakan untuk menjelaskan ayat al-Qur'an, terbatas pada penjelasan yang relatif karena tidak memiliki mandat kebenaran otoritatif sebagaimana otoritas *bayân* Rasulullah. Hanya saja, yang tetap umum berlaku, disebut dengan istilah *al-tafsîr al-nabawî*. *Al-tafsîr al-nabawî* ini diriwayatkan dalam literatur kitab-kitab hadits dan dikutip sebagai dasar *ma'tsûr* dalam tafsir-tafsir para ulama.

C. Kuantitas *Bayân* Rasulullah terhadap al-Qur'an

Ulama berbeda pendapat mengenai apakah al-Qur'an dijelaskan oleh Rasulullah secara keseluruhan atau sebagian saja. Berikut penjelasannya secara singkat:[103]

a. Dijelaskan secara keseluruhan. Ibn Taymiyah merupakan salah seorang ulama yang berpandangan bahwa sebagaimana lafadz-lafadz al-Qur'an yang secara keseluruhan disampaikan kepada para sahabat, demikian juga dengan makna-maknanya (penjelasannya). Ayat yang dapat digunakan untuk memperkuat argumen ini di antaranya adalah Q.S Ibrahim (14):4

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۗفَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَاۤءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ ۗوَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝

Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan

[102] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 42
[103] *Ibid.,* hlm. 39

memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.

Ibn `Umar, menurut Malik bin Anas, memerlukan waktu beberapa tahun (konon 8 tahun) untuk menghafalkan al-Baqarah. Waktu selama itu menandakan bukan semata menghafal lafadz ayat tetapi juga keterangan maknanya. Menurut Abû `Abd al-Rahman al-Sulamî, para sahabat tidak belajar sejumlah ayat sebelum membacakan sejumlah ayat al-Qur'an sebelumnya di hadapan Nabi hingga tuntas dengan pemahaman terhadap pengamalannya.[104]

b. Dijelaskan sebagian. Al-Khawî dan al-Suyûthî (1445-1505 M) berpendapat bahwa penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an tidak pada semua ayat. Dasarnya adalah riwayat Aisyah r.a melalui al-Bazzar:

عن عائشة قالت: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُفَسِّرُ شَيَاءً من القرآن إلا آياً بِعَدَدٍ عَلَّمَهُ إياهُنّ جبريل

Rasulullah tidak menjelaskan apapun dari al-Qur'an kecuali sejumlah ayat yang diajarkan oleh Jibril.

"*Âyan bi `adadin*" itu sebagian banyak atau sebagian yang sedikit? Al-Thabarî (224 H-310 H) meyakini sebagian banyak (*âyun dzawâtu `adadin*) karena kebutuhan pemahaman yang tidak sedikit terhadap ayat-ayat mujmal dalam al-Quran yang hanya bisa dijelaskan oleh Nabi.[105]

Ulama yang mendukung asumsi ini, Rasulullah SAW tidak mendapatkan perintah dari Allah untuk menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an. Alasannya, agar hamba-hambaNya berpikir dan merenunginya.[106] Dengan pendapat kedua ini, sepertinya ulama menilai bahwa pengertian pada Q.S al-Nahl (16):44 tidak mencakup keseluruhan ayat. Sementara memang ter-

[104] al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu...*, hlm. 16

[105] Hadits riwayat Aisyah tentang sedikitnya ayat yang dijelaskan oleh Rasulullah, menurut al-Thabarî dalam tafsirnya, mengandung cacat yang menghalanginya untuk dijadikan dasar atau hujjah yaitu salah satu perawinya, Ja`far bin Muhammad al-Zubayri, tidak dikenal *track record*-nya di bidang hadits (*min man la yu`raf fi ahl al-âtsâr*). Abû Ja`far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi` al-Bayân `an Ta'wîl Ay al-Qur'ân,* Ed. `Abd Allah bin `Abd al-Muhsin al-Turki, ttp: Dar Hijr, tth, hlm. 82

[106] Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu..*, hlm. 17

dapat ayat yang mendorong manusia untuk *tadabbur* dan *tadzakkur* terhadap ayat al-Qur'an. Misal, pada Q.S Shad (38):29

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝

38:29. ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.

Beberapa ulama ahli studi al-Qur'an seperti Husayn al-Dzahabî dan Fahd bin `Abd al-Rahman al-Rumi[107] mengambil jalan tengah. Menurutnya tidak sedikit namun tidak semua ayat al-Qur'an yang telah dijelaskan oleh Rasulullah. Ayat-ayat yang tidak diterangkan oleh Rasulullah SAW, paling tidak yang berkaitan dengan hal:

a. Ayat yang sudah terang dipahami dalam pengetahuan dan kelaziman kebahasaan orang Arab saat itu.[108]
b. Ayat yang berbicara mengenai hal yang jelas lafadz dan pengertiannya, contoh Q.S al-Nisa` (4):23: *hurrimat `alaykum ummahâtukum.*
c. Ayat yang memang tidak diperlukan penjelasan lebih jauh, misal ayat tentang Nabi Musa dan tongkatnya (Q.S Thaha [20]:18), *ash<u>h</u>âb al-kahfi* dan anjingnya (Q.S al-Kahfi [18]:18), dan Nabi Ibrahim dengan burung-burung yang dihidupkan kembali oleh Allah (Q.S al-Baqarah [2]:260).[109]
d. Ayat-ayat *mutasyâbihât* yang maknanya menjadi rahasia Allah, seperti hari kiamat, hakikat ruh (Q.S al-Isra' [17]:85), dan huruf-huruf *muqaththa`ah* pada *fawâti<u>h</u> al-suwar*.

Andai Rasulullah sudah menjelaskan keseluruhan ayat al-Qur'an tentu, menurut Husayn al-Dzahabî, tidak akan muncul perbedaan penafsiran di kalangan ulama generasi penerus Nabi.[110]

---

[107] Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu...*, hlm. 17
[108] Artinya ada bahasa al-Qur'ân yang tidak dipahami maksudnya oleh orang Arab. Demikian al-Dzahabî membantah pandangan Ibn Khaldun yang menyatakan bahwa bahasa Arab al-Qur'ân telah dipahami secara lengkap dengan pengertiannya oleh orang-orang Arab. Menurut al-Dzahabî, memahami suatu bahasa tidak berarti memahami maksud pesannya. Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun,* Juz 1…, hlm. 28-29
[109] al-Rumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu...*, hlm. 18
[110] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz 1…, hlm. 42.

Ada dua kemungkinan terhadap keadaan ini: *pertama,* Rasulullah tidak menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an dan terbatas pada ayat-ayat tertentu sebagaimana yang terkompilasi dalam kitab-kitab hadits dan, *kedua,* riwayat-riwayat dari Rasulullah yang berisi penjelasan tentang banyak sekali ayat al-Qur'an "tidak sampai" kepada kita. Rasulullah telah menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an baik secara umum ataupun terperinci, namun penjelasan Rasulullah tersebut "tidak terdokumentasi" sehingga tidak sampai kepada generasi berikutnya.

Di samping hal itu semua, tetap kita harus mengingat bahwa penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an tidak semata secara literal tetapi juga melalui tindak-laku (*sunnah*). Penjelasan terhadap al-Qur'an yang berupa praktek-praktek (*practical exegesis*) daripada penjelasan naratif, menurut Abdullah Saeed dapat dilihat dari detail cara sholat lima waktu yang dilaksanakan oleh umat Islam yang diperoleh secara turun temurun dari Rasulullah. Tetapi sebagaimana al-Suyûthî, Saeed juga mempercayai hanya bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an yang dijelaskan oleh Nabi. Penjelasan terhadap semua redaksi ayat al-Qur'an yang berbahasa Arab tidak diperlukan karena para sahabat di lingkungan Nabi, sebagai penutur Arab, dapat mengakses ayat al-Qur'an secara mandiri.[111]

Bila tidak banyaknya penjelasan Nabi dikaitkan dengan saat-saat di mana Nabi melarang penulisan selain al-Qur'an, hal ini tetap tidak banyak membantu menguraikannya. Karena, terdapat kesimpulan bahwa pelarangan penulisan selain al-Qur'an hanya terjadi pada fase awal dakwah Islam (menurut al-Romahurmuzi terjadi pada awal-awal hijrah). Kekuatiran percampuran tulisan antara al-Qur'an dan hadits Nabi menjadi dasar pelarangan. Namun dalam perkembangannya, saat kekuatiran itu hilang, seiring perkembangan pesat dakwah Islam dan perkembangan sumber daya umat Islam, Nabi menghapus larangan penulisan tersebut.[112]

D. Kualitas *Bayân* Rasulullah terhadap al-Qur'an

[111] Abdullah Saeed, *The Qur`an: An Introduction,* London-New York: Routledge, 2008, hlm. 195

[112] `Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Mushthalahuhu,* ttp: Dar al-Fikr, 1989, hlm. 150-151

Tugas Rasulullah hanya menyampaikan dan menjelaskan. Hasil dari tugas itu bukan merupakan wewenang Rasulullah. Dengan demikian keberhasilan dakwah Islamiyah Rasulullah, bukan bergantung kepada kualitas penjelasan Rasulullah melainkan berdasarkan ketentuan hidayah dari Allah SWT. Dalam Q. S al-Nahl (16):36-37 disebutkan

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَۚ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلٰلَةُۗ فَسِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ ٣٦ اِنْ تَحْرِصْ عَلٰى هُدٰىهُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ مَنْ يُّضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نّٰصِرِيْنَ ٣٧

36. dan sungguhnya Kami telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu", Maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu dimuka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul).
37. jika kamu sangat mengharapkan agar mereka dapat petunjuk, Maka Sesungguhnya Allah tiada memberi petunjuk kepada orang yang disesatkan-Nya, dan sekali-kali mereka tiada mempunyai penolong.

Penjelasan Rasulullah terhadap ayat-ayat al-Qur'an bersifat ilahiyah sehingga terjaga dari kesalahan dan kekhilafan. Apa yang disampaikan (*bayân*) Rasulullah mengenai ayat al-Qur'an tidak mewakili proyeksi pribadi Rasulullah melainkan murni wahyu-Nya. Dalam Q.S al-Najm (53):3-5 disebutkan:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ٣ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰىۙ ٤ عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰىۙ ٥

3. dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. 4. ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).5. yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat.

Dan sejarah mencatat, dalam 22 tahun tugas kerasulan, Nabi Muhammad berhasil menghimpun kekuatan Arab berada dalam panji Islam melalui al-Qur'an sebagai penuntun dakwahnya. Prestasi yang hingga saat ini belum ada yang menyamai. Generasi-generasi muslim berikutnya dapat mempertahankan hal tersebut

atau melebihi capaian itu dengan bertolak dari pondasi gemilang Rasulullah tersebut.

E. Sumber/Pijakan Penjelasan (*Bayân*) Rasulullah terhadap Al-Qur'an

Allah menurunkan al-Qur'an kepada Rasulullah sekaligus dengan penjelasannya. Indikasi dari hal ini dapat dipahami di dalam Q.S al-Qiyamah (75):17-19

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ ۚ ١٧ فَاِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ۚ ١٨ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ۗ ١٩

17. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. 18. apabila Kami telah selesai membacakannya Maka ikutilah bacaannya itu. 19. Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya.

Dalam Q.S al-Nahl (16): 44 diterangkan:

... وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ٤٤

...dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan

Begitu juga dalam Q.S al-Najm (53):3-4

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ٣ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ٤

3. dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. 4. ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).

Ayat-ayat di atas memberi penanda yang terang bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah sepaket dengan manualnya. Dipertegas dengan keterangan dari Nabi sendiri. Nabi bersabda, sebagaimana dilansir Abû Dawud:

أَلاَ وإني أُوتِيْتُ الكتابَ ومِثْلَه مَعَهُ

Ingatlah bahwasanya Aku dibekali al-Qur'an dan penjelasan terhadap al-Qur'an

Al-Qurthubî memberi komentar terhadap hadits di atas. Menurutnya, Nabi dianugerahi al-Qur'an sebagai wahyu terbaca (*wahyan yutlâ*) sekaligus penjelasan (*bayân*) al-Qur'an. Nabi diberi ijin oleh Allah untuk menerangkan ayat al-Qur'an baik untuk

memberikan *takhshîs, ta'mîm,* atau menambah penjelasan teknis ayat. Penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an ini menurut al-Qurthubî mengikat untuk diterima dan diamalkan sebagaimana al-Qur'an sendiri.[113] Para ulama membicarakan penjelasan Rasulullah terhadap penjelasan al-Qur'an (*bayân al-Rasûl `ala bayân al-Qur'an*) sebagai bagian dari proses turun al-Qur'an. Dengan demikian menjadi jelas bahwa penjelasan Nabi terhadap al-Qur'ân bagian wahyu Allah bukan dari subjektivitas (*ijtihâd*) Rasulullah.

Dalam beberapa peristiwa, subjektivitas Rasulullah justru diluruskan al-Qur'an. Contoh,[114] melalui riwayat Ibn `Umar sebagaimana dilansir oleh al-Bukhârî, Ahmad, Tirmidzî, dan Nasâ'î, diceritakan bahwa Nabi geram dengan tindakan kafir Mekkah dalam perang Uhud yang bukan saja menewaskan banyak pasukan muslim tetapi juga menginjak-injak kehormatan jenazah Hamzah, paman Nabi. Rasulullah memohonkan laknat kepada nama-nama kafir Mekkah seperti Abû Sufyan, al-Harits bin Hisyam, Suhail bin Amr, dan Shafwan bin Umayyah:

اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية

Ya Allah semoga engkau melaknat Abû Sufyan, al-Harits bin Hisyam. Ya Allah semoga engkau melaknat Suhail bin Amr dan Shafwan bin Umayyah.

Nabi memohon kepada Allah agar memberikan balasan yang sepadan terhadap tokoh-tokoh kafir Mekkah tertentu karena kekejaman mereka namun masih mengasihani yang lain terutama beberapa orang dari Bani Hasyim yang terpaksa turut dalam perang Uhud, seperti `Abbas bin `Abd al-Mutthalib. Allah tidak berkenan dengan keinginan Nabi tersebut dan menurunkan Q.S Ali Imron (3):128

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاِنَّهُمْ ظٰلِمُوْنَ ١٢٨

tak ada sedikitpun campur tanganmu dalam urusan mereka itu atau Allah menerima taubat mereka, atau mengazab mereka karena Sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zalim.

113 Muhammad Umar al-Haji, *Mawsû`ah al-Tafsîr Qabla al-Tadwîn,* Suriah: Dar al-Maktabiy, 2007, hlm. 48

114 Abd al-Jalil Isa Abû al-Nasr, *Ijtihâd al-Rasûl Shollallahu Aalaihi wa Sallama*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2003, hlm. 56

Contoh lain yang cukup populer adalah keengganan Nabi menanggapi sahabat Ibn Umm Maktûm yang buta saat Nabi sedang mempersuasi tokoh-tokoh musyrikin Mekkah pasca boikot kafir Mekkah terhadap umat Islam. Sebagaimana diriwayatkan Tirmidzî, al-Hakim, dan Ibn Hibbân diceritakan bahwa Aisyah r.a bertutur:

عن عائشة قالت: نزلت في ابن أم مكتوم الأعمى, قال يا رسول الله ارشدني! وعند النبي صلى الله عليه وسلم ناسٌ من وجوه المشركين منهم أبو جهل وعتبة بن ربيعة وغيرهما فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يعرض عن ابن أم مكتوم, ويقبل على غيره

Aisyah berkata: Surat `Abasa turun dalam masalah Ibn Umm Maktum yang menemui Nabi dan memohon kepada Nabi: "Ajarilah saya!" Saat itu Nabi sedang bersama sekelompok pemuka musyrikin Mekkah seperti Abû Jahal, `Uthbah bin Rabi`ah dan lainnya. Nabi mengacuhkan Ibn Umm Maktum dan melayani yang lain.

Ibn Hajar al-`Asqalânî menyatakan bahwa generasi salaf satu pendapat tentang objek dalam Q.S Abasa (80) yaitu Rasulullah. Rasyid Ridla dalam tafsir *al-Manâr* menyatakan bahwa Rasulullah secara subjektif mengabaikan Ibn Umm Maktûm yang datang menemui Nabi ketika sedang sibuk mempersuasi pembesar-pembesar Quraisy agar toleran terhadap dakwah Islam. Kesempatan mempersuasi tersebut merupakan peluang melunakkan pemuka Quraisy yang terus menentang dan mencegah dakwah Nabi dengan berbagai upaya. Di saat yang sama, menurut al-Alusî, Ibn Umm Maktûm hadir. Karena keterbatasan penglihatannya, ia tidak mengetahui situasi Nabi. Setelah turun surat `Abasa (80), Nabi menghormati tiap keinginan Ibn Umm Maktûm untuk belajar tentang Islam.[115]

Contoh-contoh di atas dan banyak contoh yang lain berhubungan dengan subjektifitas Rasulullah di luar hal yang berhubungan dengan al-Qur'an namun kemudian al-Qur'an hadir untuk meluruskannya. Artinya kehidupan Nabi menjadi bagian

[115] Abd al-Jalil Isa Abû al-Nasr, *Ijtihad al-Rasul Shollallahu Aalaihi wa Sallama*..., hlm. 73-74

dari *clausa prima* (sebab pertama) turunnya ayat al-Qur'an. Dengan bahasa lain, subjektifitas Rasulullah justru menjadi latar turunnya ayat al-Qur'an dan bukan sebaliknya, sebagai medium untuk menjelaskan al-Qur'an.

Menurut Muhammad `Umar al-Haji, wahyu kepada Nabi turun dalam dua bentuk, yaitu wahyu *mujmal* (umum) untuk al-Qur'an dan wahyu *mufassal* (spesifik) untuk sunnah.[116] Demikian terjaganya kehidupan Nabi dengan tuntunan-tuntunan Tuhan melalui wahyu-wahyuNya. Jauh sebelumnya, menurut al-Khuwayyi, al-Suyûthî telah menyimpulkan bahwa wahyu itu ada yang global: berisi perintah atau pesan yang bahasanya tidak dituntunkan, dan wahyu spesifik: berisi pesan atau perintah dengan bahasa yang dituntunkan. Wahyu spesifik ini adalah wahyu tersurat yang kata dan maknanya dari Allah (*lafdhan wa ma`nan min Allah*) sedangkan wahyu global adalah wahyu tersirat. Menurut al-Suyûthî (1445-1505 M), yang pertama (wahyu global) untuk sunnah dan yang kedua (wahyu spesifik) untuk al-Qur'an.[117]

F. Contoh Penjelasan (*Bayan*) Nabi Terhadap Al-Qur'an

Penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an tidak semuanya detail namun hanya umum saja dan tertentu pada kata-kata atau frase tertentu, contoh Q.S Ali Imron (3):7 pada redaksi ayat:

... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...

... Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya...

Nabi tidak menerangkan seperti apa atau siapa yang disasar oleh ayat di atas kecuali merujuk kepada pihak yang sudah terang

[116] Dua istilah *mujmal* dan *mufassal* di sini sepertinya dikaitkan dengan karakter hubungan antara al-Qur'ân dan hadits. Al-Haji, *Mawsû`ah al-Tafsîr Qabla al-Tadwîn...*, hlm. 10

[117] Ini nampaknya dari sisi kebahasaan wahyu. Al-Suyûthî tidak menyebut-nyebut istilah untuk kedua hal tersebut. Lalu hadits qudsi di posisi mana? Mungkin bisa diletakkan di antara keduanya. Lihat Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'ân,* jilid I, Madinah: Majamma`al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 296

dalam ayat itu sendiri, yaitu orang-orang yang condong pada kesesatan.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله هذه الأية ثم قال يا عائشة

إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم

Aisyah r.a berkata: Rasulullah membaca ayat ini (Q.S Ali Imron 3:7) kemudian bersabda: Wahai Aisyah, bila engkau melihat orang-orang yang mengikuti ayat-ayat mutasyabih, merekalah yang disebutkan oleh Allah, berhatilah-hatilah terhadap mereka.[118]

Ada juga keterangan Nabi yang men*takhsîsh* lafadz umum sebagaimana pada Q.S al-Anfal (8):60:

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ

وَعَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْۗ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ

سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ اِلَيْكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تُظْلَمُوْنَ ٦٠

dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).

Kata/lafadz *quwwah* yang dimaksud pada ayat di atas diperjelas oleh Rasululah sebagai menembak atau memanah:

عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم وهو على المنبر يقول: "(❒◆📖❒⇖♉⑨❻❒✂☎ 👁♐⬧♑←☠

ألا إن (✂❒▪❑➔♎♊♉♓✋🏳←☞✍➔⬧➲⧫☝⬄♒♐✂ ♐❒✋

القوة الرمي, ألا إن القوة الرمي, ألا إن القوة الرمي".

"...di atas mimbar Rasulullah menyeru: "Persiapkan kekuatan yang kalian bisa untuk menghadapi musuh. Ingatlah kekuatan itu adalah memanah,

[118] Muhammad Umar al-Hâji, *Mawsû`ah Tafsîr Qabla `Ahdi al-Tadwin...*, hlm. 73

Ingatlah kekuatan itu adalah memanah, Ingatlah kekuatan itu adalah memanah".[119]

Ada juga ayat yang tidak dijelaskan dan hanya berfungsi sebagai tanggapan, seperti mengenai Q.S al-Baqarah (2):136

قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ ۖ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ١٣٦

Katakanlah (hai orang-orang mukmin): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada Kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan Kami hanya tunduk patuh kepada-Nya".

Ayat di atas berfungsi sebagai tanggapan atas tindakan pamer orang Yahudi yang mempropagandakan Taurat di hadapan umat Islam.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التورة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: ↗◆✂👌♦✡☐

Abû Hurairah berkata: Ahlul kitab membaca Taurat berbahasa Ibrani dan menjelaskannya dengan bahasa Arab kepada umat Islam, Nabipun bersabda: Janganlah kalian membenarkan mereka dan jangan pula mendustakan, tetapi berucaplah: Amanna billah wa ma unzila ilayna.

Penjelasan atau tindakan Nabi terhadap al-Qur'an berlaku universal (misal, penjelasan tentang tentang tekhnis sholat) dan terkadang kontekstual-parsial-personal (terikat dengan situasi dan pribadi tertentu) namun pemahamannya dapat ditarik secara universal, misal penjelasan tentang *al-kautsar* pada Q.S al-Kautsar (108):1 (*innâ a`thaynâka al-kawtsar*). Dalam keterangan Ibn

[119] Muhammad Umar al-Hâji, *Mawsû`ah Tafsîr Qabla `Ahdi al-Tadwin...,* hlm. 80

Katsîr (wafat 1373 M.), berdasarkan riwayat Anas bin Malik yang dilansir oleh Ahmad bin Hanbal, Bukhârî, Muslim, Abû Dawûd, dan Nasâ'î, bahwa Nabi menjelaskan lafadz *al-kautsar* pada Q.S al-Kautsar (108):1 adalah sungai atau telaga di surga yang dihadiahkan kepada Rasulullah. Sungai tersebut oleh Rasulullah diperuntukkan bagi umatnya kelak saat di surga.[120]

عن أنس أن رجلا قال: يا رسول الله ما الكوثر؟ فقال: نهر فى الجنة أعطانيه ربي لهو أشد بياضا من اللبن وأحلىَ من العسل فيه طيور أعناقها مثل أعناق الجزُر.

Dari Anas bahwa ada seorang laki-laki bertanya: Wahai Rasulullah apakah al-Kautsar itu? Beliau menjawab: al-Kawtsar adalah sungai di surga yang dianugerahkan Tuhanku kepadaku. Sungai itu lebih putih dari susu dan lebih manis dari madu. Di dalamnya terdapat burung-burung yang lehernya seperti leher unta.

Riwayat di atas ini bersifat kontekstual-parsial-personal (terikat dengan situasi dan pribadi tertentu, yaitu Rasulullah) sehingga memberi kesan spesifik untuk Nabi sementara pesan-pesan al-Qur'an diperuntukkan bagi semua manusia terlebih orang beriman. Ayat *al-Kautsar* dengan riwayat dari Nabi tersebut dapat dipahami secara umum sebagai nikmat Allah yang sangat banyak yang tak terhitung dan seringkali tidak disadari keanugerahannya. Penafsiran ini disampaikan oleh Ahmad Musthofâ al-Marâghî.[121]

[120] Dilansir dalam musnad Ahmad bin Hanbal dan tafsir *al-Thabarî.* Jalurnya melalui `Abd Allah bin Muslim bin Syihâb dari Anas bin Mâlik. Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-`Adhîm,* Jilid 14, Kairo: al-Farûq al-Hadîtsah li al-Thabâ`ah wa al-Nasyr, 2000, hlm. 477. Pembahasan mengenai riwayat *al-kawtsar* ini dibahas dalam tafsir Ibn Katsir mulai dari halam 475 sampai 480 dengan beragam variasi hadist dan jalurnya.

[121] Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî,* Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, 1946, hlm. 253

PERBANDINGAN SITUASI RASULULLAH
DI MEKKAH DAN MADINAH

SEGMEN DAKWAH	MEKKAH	MADINAH
Peran	• Nabi dai	• Nabi dai • Politisi • Panglima perang • Hakim • Kepala daerah
Objek dakwah	• Musyrik Quraisy	• Bani Qayla (Aus dan Khazraj) • Kristen • Yahudi
Kondisi masyarakat	• Homogen • Tradisional • Perniagaan • Pagan • Bebal	• Heterogen • Terbuka • Perniagaan-pertanian • Mengenal tradisi al-Kitab
Kondisi geografis	• Padang gersang	• Padang oase • Daerah pertanian
Strategi dan modal dakwah	• Persuasif • Sosial	• Persuasif • Represif • Politis-Diplomatis
Pendekatan dakwah	• Kultural	• Struktural
Tantangan dakwah	• Represif • Koersif	• Trik dan Intrik • Dialektika Yahudi

BAGIAN III

TAFSIR MASA AWAL: ZAMAN SAHABAT

A. Situasi Dan Kondisi Sosial Dan Politik Islam Di Masa Sahabat

Semasa hidupnya, Nabi adalah sosok di balik semua yang berhubungan dengan Islam dan al-Qur'an. Tugas Nabi untuk menyampaikan dan menjelaskan al-Qur'ân sehingga tindak-tanduk Nabi sendiri merupakan cermin dari implementasi al-Qur'an. Q.S al-Qalam/Nun (68):4 menyatakan: *wa innaka la`alâ khuluqin `adhîm.*

Melalui beberapa jalur dan redaksi yang sedikit berbeda-beda disebutkan bahwa pengertian ayat di atas dapat dipahami melalui pernyataan Aisyah r.a. Diceritakan bahwa seseorang bernama Sa`d bin Hisyâm bertanya kepada Aisyah tentang tindak pekerti Rasulullah. Umm al-Mukminin Aisyah r.a menjawab: "Bukankah kamu membaca al-Qur'ân (*a taqra' al-Qur'ân*)? Dijawab oleh Sa'd: Ya. Ditukasi oleh Aisyah r.a: tindak pekerti Rasulullah adalah (berdasarkan) al-Qur'ân (*kâna khuluquhu al-Qur'ân*)." [122]

Hal ini barangkali turut dapat menjelaskan kenapa hadits Nabi yang berkenaan langsung dengan ayat-ayat al-Qur'ân terhitung sedikit. Para sahabat tidak memerlukan banyak penjelasan ayat al-Qur'ân karena sudah mencukupkan pada praktek yang dicontohkan langsung oleh Nabi sebagai cerminan al-Qur'an dalam menjalankan tuntunan syariat Allah. Artinya Nabi tidak perlu banyak menjelaskan ayat al-Qur'an karena orang-orang sekitarnya membutuhkan bimbingan praktis (*uswah*) daripada keterangan normatif.

Situasinya mulai berbeda saat Nabi wafat. Banyak masalah di sekeliling sahabat, yang harus dijawab dan ditangani sementara sosok otoritatif telah tiada. Nabi memang telah meninggalkan warisan *pitutur* (hadits) dan tindak-laku (*sunnah*) dalam banyak

[122]Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-`Adhîm,* Jilid 14, Kairo: al-Faruq al-Haditsah li al-Thaba`ah wa al-Nasyr, 2000, hlm. 85

hal persoalan keagamaan dan kehidupan, tetapi figuritasnya tetap tidak tergantikan. Kehadirannya untuk menyelesaikan persoalan umat termasuk yang berhubungan dengan al-Qur'ân, masih sangat dibutuhkan.

Kepergian Rasulullah bagaikan lepasnya ikatan tunggal yang kuat di kalangan umat. Rasulullah meninggalkan Islam sebagai kekuatan yang sedang mekar-mekarnya dan siap mengibarkan panji ke seluruh jazirah Arab dan kawasan sekitarnya. Kekuatan yang tidak pernah dibayangkan oleh orang Arab manapun sebelumnya. Inilah ujian yang sesungguhnya terhadap para sahabat untuk dapat meneruskan apa yang telah diperjuangkan oleh Rasulullah. Setelah Rasulullah mangkat (8 Juni 632/12 H), gonjang-gonjang yang mengemuka di kalangan sahabat dan umat Islam adalah isu suksesor Rasulullah.[123]

Gonjang-ganjing politik mewarnai kehidupan umat Islam paska Rasulullah. Khalifah pengganti Rasulullah (*khalîfah al-rasûl*) Abû Bakr dibantu oleh `Umar bin Khattâb berupaya keras mempertahankan supremasi Islam *legacy* Rasulullah dalam masa kepemimpinan Abû Bakr yang singkat (632-634 M). Namun perselisihan dan turbulensi politik terus berlanjut dan menciptakan tragedi-tragedi. Tiga figur khalifah setelah Abû Bakr, yaitu `Umar bin Khattab, `Utsman, dan Ali bin Thalib meninggal terbunuh.

Masyarakat Arab belum sepenuhnya sembuh dari penyakit tradisi kesukuan dan kelompok. Rasulullah sudah berhasil mengumpulkan mereka dalam satu panji: Islam. Akan tetapi, durasi kehidupan Rasulullah bersama prestasi tersebut terlalu pendek dan singkat. Beliau mangkat terlalu cepat di saat kekuatan Islam belum stabil untuk ditinggalkan tokoh sentralnya. Kesuksesan Islam berdiri di atas faktor kekuatan profil dan wibawa Nabi. Profil dan kualitas Nabi yang *powerful* di segala bidang kehidupan umat masa awal tidak dapat disamai siapapun. Hingga kemudian

[123] Pada masa kekhalifahan `Umar bin Khattâb, melalui Sa`d bin Abi Waqqâsh, ibukota kerajaan Persia: Ctesiphon dapat dikuasai pada 637 M/17 H (lima tahun setelah Nabi wafat). Pada 640 M/20 H, seluruh wilayah utama Syam jatuh ke dalam kontrol Khalifah Umar bin Khattab. Dalam waktu tidak sampai seratus tahun setelah Nabi wafat, panji Islam sudah menancap di pusat-pusat peradaban dunia: Assyria-Babilonia, Mesir, Persia, dan Bizantium Romawi bahkan tanah Spanyol di Eropa. Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 192-195 dan 216

akhirnya muncul otoritas-otoritas baru di kalangan sahabat termasuk yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an. Meskipun sebenarnya tidak ada sahabat yang dinilai paling unggul di antara yang lain, kecuali khalifah.

Sejarah peradaban Islam pasca Rasulullah diisi oleh para sahabat dan kepemimpinan empat khalifah. Abû Bakr masa kepemimpinannya paling singkat sebagai khalifah yaitu dari 632 M/11 H hingga 634 M/13 H atau tiga tahun. `Umar bin Khattâb menjadi khalifah selama sepuluh tahun dari 634 M/13 H – 644 M/23 H. `Utsmân menjadi khalifah selama dua belas tahun dari 644 M/23 H – 656 M/35 H. Sedangkan `Ali bin Thâlib memerintah dari 656/35 H – 661 M/40 H atau sekira lima tahun. Perkembangan sejarah para sahabat pasca Rasulullah sedikit banyak dapat dihubungkan dengan dinamika dalam periode *al-khulafâ' al-râsyidîn* ini.

B. Interaksi Sahabat Dengan Al-Qur'an Setelah Rasulullah Meninggal

Khalifah Abû Bakr mengkoordinir segenap kekuatan untuk meredam fenomena disintegrasi yang berlangsung setelah Nabi mangkat. Kontrol yang berhasil dicapai Nabi terhadap kawasan-kawasan di sekitar Hijaz, lucut satu persatu; melepaskan diri dari Madinah. Faktornya, mulai dari sentimen politik kesukuan yang muncul kembali, sentimen ekonomi, hingga munculnya Nabi-nabi palsu dengan motif mengekor kesuksesan Rasulullah.

Salah satu pusat gerakan pengganggu stabilitas yang paling berbahaya adalah Banu Hanîfah di Yamâmah. Dedengkotnya, Musaylamah Si Pendusta (*al-kadzdzâb*) yang mendeklarasikan diri sebagai nabi bersama istrinya, Sajah si dukun wanita dari Banu Tamim. Khalid bin Walid, jenderal perang khalifah Abû Bakr harus berjuang sangat keras untuk memadamkan gerakan perlawanan Musaylamah dan pengikutnya. Khalid bin Walid dipaksa mengirim tiga kali gelombang serangan untuk menundukkan mereka.[124]

Peristiwa Yamamah ini dikutip banyak sumber sebagai salah satu momen yang menginspirasi `Umar bin Khattâb (wafat 644 M) untuk mengusulkan kodifikasi al-Qur'an kepada Khalifah Abû Bakar. Tentara muslim yang dikerahkan pada peristiwa itu

[124] Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 177

dan perang-perang yang lain, sebagian besar adalah para sahabat utama yang memiliki koleksi hafalan dan catatan al-Qur'an. Perang mengantar para sahabat ke gerbang syahid bersama koleksi hafalan mereka. Kepergian mereka karena perang, membuat catatan-catatan tertulis al-Qur'an yang mereka miliki, tidak diketahui keberadaannya.

Taufik Adnan Amal mengkritisi "teori Yamamah" ini. Ia meragukan teori pengumpulan al-Qur'ân dimulai karena meninggalnya 70 orang atau 500 orang penghafal al-Qur'an pada peristiwa Yamamah. Ia berargumen dengan berdasar pada temuan orientalis L. Caetani dan Schwally yang menelusuri daftar tentara muslim yang meninggal pada perang Yamamah yang konon berjumlah 1200 orang. L. Caetani menyatakan keseluruhannya merupakan pengikut baru Islam yang, artinya, tidak akan memberi pengaruh terhadap kemungkinan hilangnya bagian-bagian al-Qur'an karena mereka tentu belum dalam kapasitas sebagai penghafal al-Qur'ân. Sementara Schwally menyatakan hanya menemukan dua nama sahabat yang dapat dikatakan memiliki pengetahuan tentang al-Qur'ân yang meyakinkan, yaitu `Abd Allah Ibn Hafsh Ibn Ghanim dan Sâlim bin Ma`qil (w. 633 H/12 H). Artinya, sulit mengaitkan sahabat korban perang Yamamah dengan kekuatiran hilangnya data-data al-Qur'ân sebagai faktor pengumpulan al-Qur'ân. Terlebih, pengumpulan al-Qur'ân lebih bergantung pada data tertulis daripada hafalan.[125]

Keraguan Taufik Adnan Amal tersebut tidak menggugurkan peristiwa Yamamah sebagai momentum penyebab dimulainya pengumpulan al-Qur'an. Karena kekuatiran hilangnya ayat-ayat al-Qur'ân tidak harus berkaitan dengan sedikit atau banyak jumlah korban dari penghafal al-Qur'ân pada perang Yamamah saja. Ada pertempuran-pertempuran lain yang juga berpotensi mencelakai tentara-tentara Islam dari kalangan penghafal al-Qur'an. Juga, data tertulis ayat-ayat al-Qur'an akan sulit didapat sebagai bahan kodifikasi bila sahabat yang memilikinya meninggal di medan laga.

Abû Bakr merespon gagasan `Umar untuk mengkodifikasi al-Qur'an, namun kesibukan umat Islam dalam upaya memadamkan gerakan pemberontakan membuat proyek kodifikasi al-Qur'an tidak memiliki banyak opsi untuk berhasil

[125]Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ân,* Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hlm. 172

secara maksimal. Apalagi Zayd bin Tsabit, menurut Taufik Adnan Amal, hanya bekerja dalam tempo 15 bulan (mulai bulan ke-3 tahun 12 H) hingga meninggalnya Abû Bakar.[126]

Tidak optimalnya kodifikasi pertama masa Abû Bakr, disumbang faktor yaitu *pertama,* keraguan terhadap keabsahan kodifikasi al-Qur'ân yang diinisiasi khalifah; tanpa wasiat dari Rasulullah; *kedua,* sosialisasi yang kurang maksimal dari kekhalifahan tentang rencana kodifikasi. Barangkali Abû Bakr sendiri masih belum sepenuhnya *sreg* dengan inisiasi kodifikasi yang diusulkan `Umar; *ketiga,* kesibukan para sahabat mengikuti ekspedisi militer ke kawasan-kawasan pemberontak; *keempat,* sebagai sesuatu yang baru, Zayd bin Tsabit dan beberapa sahabat yang lain yang membantu pengumpulan al-Qur'ân masih "meraba-raba" kodifikasi yang benar terhadap al-Qur'ân. Argumen tentang hal ini adalah tidak adanya versi tunggal pengurutan surat. Peletakan surat berbeda-beda antar mushaf koleksi pribadi sahabat seperti mushaf `Ali bin Abi Thâlib, `Abd Allah ibn Mas`ûd, Ubay bin Ka`b, Abû Mûsa al-Asy`arî, dan `Abd Allah ibn `Abbâs.[127] Zayd bin Tsâbit memerlukan lebih banyak waktu untuk mengadaptasi informasi-informasi peletakan urutan surat yang berbeda-beda.

Hingga pada periode `Usmân bin Affân, sahabat Hudzayfah bin al-Yamanî melaporkan potensi perpecahan yang akan diwariskan kepada generasi muda muslim karena perbedaan qira'ah al-Qur'an[128] Tidak seperti Abû Bakr, Khalifah `Utsmân bin Affân memiliki sarana dan waktu yang memadai untuk melakukan kodifikasi al-Qur'an sebagai proyek yang lebih tuntas. Zayd bin Tsâbit yang ditunjuk kembali untuk mengetuai tim pembakuan qira'ah al-Qur'ân, memiliki kesempatan yang jauh lebih baik daripada pada saat fase pembukuan. Pengalamannya saat menggarap pembukuan al-Qur'ân pada masa Abû Bakr, berguna menyempurnakan kodifikasi al-Qur'ân tahap kedua tersebut. Dirilislah al-Qur'an *rasm* `Utsmânî atau *al-mushaf al-Imâm.*[129]

---

[126]*Ibid.,* hlm. 173.

[127]*Ibid.*, hlm. 158, 182-226.

[128]`Abd al-Fattâh Ismâ`il Syalbî, *Rasm al-Mushaf: wa al-Ihtijâj bihi fi al-Qiraât,* Mesir: Maktabah Nahdlah, 1960, hlm. 10

[129]*Rasm* artinya *al-atsar*: jejak. Maksudnya jejak tulisan dalam lafadz (*atsar al-kitâbah fî al-lafdz*). Sedangkan yang dimaksud *al-mushaf* adalah mushaf-mushaf yang dikumpulkan oleh Khalifah `Utsman untuk diverifikasi dan disatukan sebagai standar baku qira'ah al-

Kehadiran al-Qur'an untuk sepanjang waktu kehidupan, memang bergantung pada warisan keterangan dari Rasulullah. Tetapi setiap muslim juga memiliki tugas dan peran untuk memahami dan terutama mengamalkannya. Setelah Rasulullah mangkat, otoritas penafsiran terbagi kepada individu-individu masyarakat generasi penerus Nabi. Tafsir al-Quran pasca Nabi membentuk legalitasnya. Landasan bahwa tafsir al-Qur'an pasca Rasulullah itu absah didasarkan pada Q.S. Shad (38):29

38:29. ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.

Dorongan *tadabbur* dan *tadzakkur* pada ayat di atas dipahami sebagai dasar diperkenankannya untuk menafsirkan al-Qur'an setelah Rasulullah mangkat. Pada periode sahabat pasca Rasulullah, kalangan sahabat merupakan generasi pertama yang melakukan kontak langsung dengan al-Qur'an dan terlibat dalam sedikit sekali dinamika penafsiran.

Menurut para ulama, dinamika penafsiran di masa awal sebatas diskursus *tanawwu`* (variasi), bukan dinamika kontradiktif *tadlâdd* (تضاد).[130] Tetapi sejarah mencatat, perbedaaan penafsiran juga menjadi gelanggang panas unjuk opini ideologis-politis pada periode awal kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Kelompok Khawarij yang menentang *tahkîm* dalam perang Shiffin, menyebut Ali melakukan penyimpangan. Mereka kecewa setelah hasil perundingan gencatan senjata melalui upaya *tahkim* tersebut mencerminkan muslihat kubu Muawiyah. Mereka kemudian memberontak kepada Khalifah Ali dengan jargon: *La Hukm illâ Allah.* Dasarnya adalah ayat *in al-hukm illâ li Allah.*[131]

Qur'ân dan disepakati oleh para sahabat (*al-mashâhif al-`utsmâniyah allati ajma`a `alayha al-sahâbah*). `Abd al-Fattâh Ismâ`il Syalbî, *Rasm al-Mushaf: wa al-Ihtijâj bihi fi al-Qiraât...*, hlm. 9

[130] Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr,* (ed.) Adnân Zarzûr, Kuwait: Dar al-Qur'ân al-Karim, 1972, hlm. 38.

[131] Lihat Q.S al-'An`am 6:57 dengan Nabi SAW sebagai konteksnya; Q.S Yusuf 12:40 dengan Nabi Yusuf dalam konteksnya; dan Q.S Yusuf 12:67 sebagai konteksnya.

Alih-alih melayani jargon *La Hukm illâ Allah* kelompok Khawarij yang populer tersebut dengan ayat-ayat al-Qur'ân, Khalifah `Ali hanya mengecam kelompok yang kecewa tersebut dengan ungkapan terkenal: *kalimah haqq yurâd bihâ al-bâthil* (kalimat yang haq tetapi dimaksudkan untuk kebatilan).[132]

`Ali bin Abi Thâlib, berhati-hati menafsirkan al-Qur'ân. Ia mewanti-wanti untuk menghindari al-Qur'an sebagai sarana argumentasi saat berhadapan dengan kelompok yang berbeda kepentingan. `Ali bin Abi Thâlib mengingatkan Ibn `Abbâs, yang diutus untuk melakukan tekanan diplomatis terhadap kelompok Khawarij, agar menghindari al-Qur'an sebagai pijakan argumentasi. Khalifah `Ali meminta Ibn `Abbâs agar menggunakan dalil-dalil sunnah. Ibn `Abbâs sempat membantah perintah `Ali bin Abû Thalib karena percaya diri terhadap penguasaannya terhadap al-Qur'an. Namun Khalifah `Ali tetap pada perintahnya dengan alasan ayat-ayat al-Qur'an multi-makna dan multi-perspektif.

Khalifah Ali berpesan kepada Ibn `Abbâs:[133]

اذهب إليهم فخاصِمهم ولا تحاجَّهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة

Pergilah menemui mereka dan tekanlah mereka. Jangan engkau berargumentasi dengan al-Qur'an karena al-Qur'an memiliki banyak makna namun, tekanlah mereka dengan sunnah Nabi.

Dijawab oleh Ibn `Abbâs r.a:

يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم فى بيوتنا نزل

"Wahai Amir al-Mukminin, saya lebih tahu Kitabullah daripada mereka. Di rumah-rumah kamilah Kitabullah diturunkan."

Ditukas oleh Khalifah `Ali r.a:

[132] `Alî bin Abi Thâlib, *Nahj al-Balâghah,* Beirut: al-Mathba`ah al-Adabiyah, 1885, hlm. 41

[133] Cerita ini oleh Ibn Sa`îd melalui jalur `Ikrimah dari Ibn `Abbas sendiri. Dengan modal sunnah Nabi, kelompok Khawarij dapat dikalahkan secara diplomatik. Barangkali akan berbeda hasilnya bila menggunakan al-Qur'ân. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân,* jilid III, Madinah: Majamma`al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 977

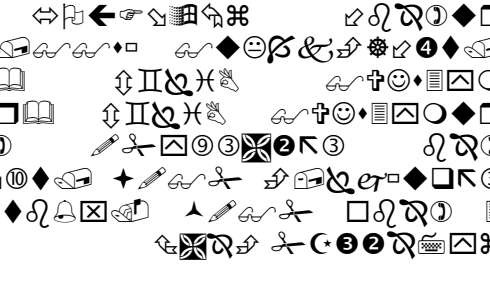
صدقت ولكن القرآنَ حمال ذو وجوه, تقول ويقولون, ولكن حاجَّهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصا

"Engkau benar namun al-Qur'an memiliki banyak kandungan dan banyak makna. Engkau berpendapat dan merekapun juga akan berpendapat. Berargumenlah dengan sunnah-sunnah Nabi, mereka tidak akan mendapatkan jalan keluar darinya.

Kandungan makna yang variatif di dalam lafadz ayat akan memunculkan varian penafsiran (*interpretable*). Dalam konstelasi perbedaan kepentingan, perbedaan madzhab, dan perbedaan pandangan politik, keadaan tersebut akan dimanfaatkan baik secara pasif ataupun aktif untuk menjustifikasi pemahaman masing-masing.[134]

Ibn `Abbâs sempat mendebat kelompok Khawarij tentang alasan penentangan mereka terhadap Ali bin Abi Thalib. Salah satu jawaban yang disampaikan adalah mereka tidak setuju tindakan Khalifah Ali dan menolak penentuan hukum oleh manusia (wakil runding) dalam urusan agama saat peristiwa *tahkîm* pada perang Shiffin. Mereka menolak inisiasi perundingan dan hasilnya yang dilakukan melalui Abû Mûsa al-Asy`arî dan `Amr bin al-Âsh. Bagi Khawarij, seharusnya hukum yang eksis adalah hukum Allah: *in al-hukm illâ lillâh* (Q.S al-An`am [6}:57; Yusuf [1]:40 dan 67).

Ibn `Abbâs menjawab bahwa tindakan Khalifah `Ali sudah benar karena hukum-hukum Allah dapat juga diputuskan dan diterapkan melalui manusia.[135] Ibn `Abbâs memberi contoh *tahkîm* dalam perselisihan rumah tangga dalam Q.S al-Nisa' [4]:35

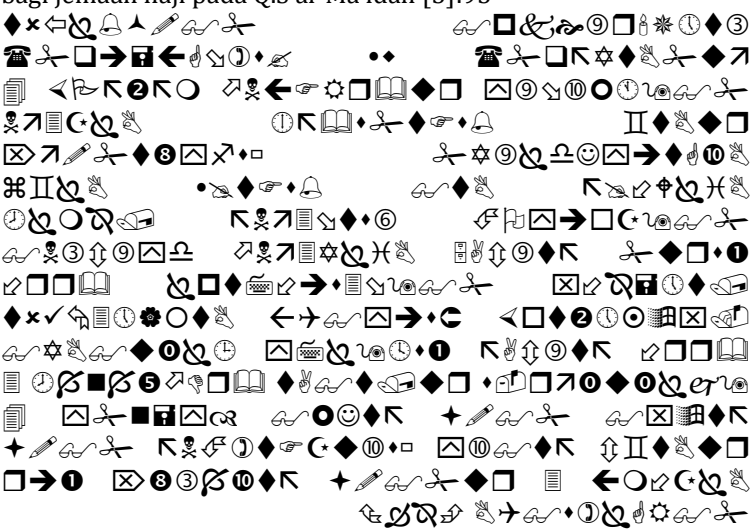


[134] `Abd Allah `Abd al-Sa`ud Badr, *Tafsîr al-Shaĥâbah,* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, hlm. 55

[135] *Ibid.*, hlm. 57

dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud Mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Demikian juga *tahkîm* tentang denda melanggar larangan berburu bagi jemaah haji pada Q.S al-Ma'idah [5]:95

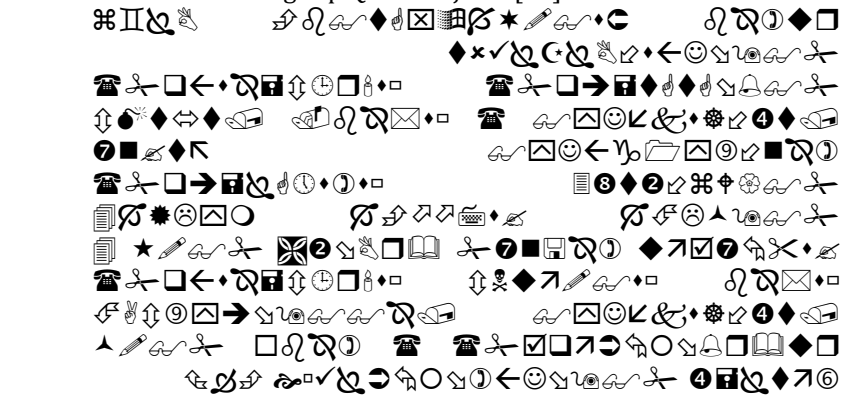


Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka'bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi Makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya Dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. dan Barangsiapa yang kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Allah Maha Kuasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menyiksa.

Di samping memahami potensi ideologis dalam menafsirkan al-Qur'an, para sahabat juga memahami bahwa al-Qur'an juga dapat digunakan untuk menangkal tafsir ideologis. Suatu waktu `Abd Allah Ibn `Umar ditanya tentang sikapnya yang menjauhi gonjang-ganjing politik di kalangan umat Islam yang berujung

pada konflik adu kekuatan fisik. Ibn `Umar tidak melibatkan diri dalam perang-perang saudara yang berkecamuk di antara umat Islam sendiri terutama setelah kemangkatan Khalifah `Utsmân bin Affân.

Seorang laki-laki bertanya kepada `Abd Allah Ibn `Umar tentang kenapa ia tidak turut ikut dalam perang-perang itu padahal menurut laki-laki tersebut, ada ayat yang memerintahkannya. Laki-laki itu mengutip Q.S al-Hujurat [49]:9



dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil.

Ibn `Umar menjawab bahwa ia tidak mau gegabah. Menurutnya, lebih baik tidak berperang daripada gegabah karena dalam Q.S al-Nisa' [4]:93 disebutkan:

dan Barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja Maka balasannya ialah Jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka

kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya.

Laki-laki tersebut tidak menyerah dan beralasan perang itu dilakukan untuk menumpas *fitnah* sebagaimana diterangkan dalam Q.S al-Anfal [8]:39

dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari kekafiran), Maka Sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan.

Ibn `Umar menanggapi bahwa perang pada ayat di atas dilakukan pada masa Nabi ketika umat Islam masih sedikit dan menjadi sasaran intimidasi dan represi sehingga perang dilakukan untuk menegakkan martabat Islam dan menciptakan stabilitas keagamaan. Keadaannya berbeda ketika umat Islam sudah dominan dan memegang kendali.[136] Ibn `Umar berpandangan bahwa *fitnah* itu bentuknya gangguan musuh Islam terhadap hak-hak dasar muslim dalam menjalankan keyakinannya sebagaimana yang terjadi pada masa Rasulullah. Sementara yang terjadi belakangan merupakan perang antar sesama yang didasari perbedaan pandangan politik.

C. Sahabat-Sahabat Tokoh Tafsir

Tokoh-tokoh simpul tafsir al-Qur'an yang jejak rekam historisnya sampai kepada kita di zaman ini, yang paling dikenal justru bukan dari kalangan *ring* satu sahabat Rasulullah (seperti Abû Bakr, `Umar, dan Utsman). Hal ini diakui al-Suyûthî bahwa sedikit sekali riwayat tafsir yang didapat bersumber dari *al-khulafâ' al-râsyidîn,* terkecuali `Ali bin Abi Thâlib*.* Namun ini tidak menghalangi al-Suyûthû untuk menganggap Abû Bakr, `Umar, dan `Utsmân merupakan tokoh tafsir sahabat. Sedikitnya riwayat yang didapat dari ketiganya karena mereka meninggal lebih awal.[137]

[136] *Ibid.*, hlm. 57-58
[137] al-Suyûthî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân,* jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, tth, hlm. 187

Tokoh-tokoh tafsir sahabat yang dapat disebut selain Abû Bakr, `Umar, `Utsmân, dan `Alî, adalah `Abd Allah Ibn Mas`ûd, `Abd Allah Ibn `Abbâs, Ubay Ibn Ka`b, Zayd Ibn Tsâbit, Abû Mûsa al-Asy`ari, dan `Abd Allah Ibn Zubayr. Selain mereka, ada juga nama sahabat lain yang disebut meskipun sangat sedikit catatan yang didapat terkait dengan aktifitas mereka dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu Anas Ibn Mâlik, Abû Hurayrah, `Abd Allah Ibn `Umar, Jâbir bin `Abd Allah, `Abd Allah Ibn `Amr Ibn al-Âsh, dan `Aisyah r.a.[138]

Sahabat yang paling populer dalam tafsir al-Qur'an adalah `Abd Allah Ibn `Abbâs. Ibn `Abbâs sendiri termasuk sahabat muda karena saat Nabi meninggal pada 632 M, ia masih berumur 13 tahun namun demikian, ketokohannya diakui. Ijtihad tafsir Ibn `Abbâs banyak yang sampai kepada kita melalui riwayat yang sahih, terutama yang melalui jalur `Ali bin Abi Thalhah. Al-Thabarî (wafat 923 M.) merekam kurang lebih 1000 riwayat dari jalur `Ali bin Abi Thalhah ini.

Tafsir Ibn `Abbas selain tafsir periwayatan dari Rasulullah dan para sahabat *(tafsîr bil ma'tsûr)*, juga tafsir yang kaya dengan pendekatan bahasa. Nafi' Ibn al-Azraq (w 65 H), pemimpin Khawarij saat itu, pernah mengajukan 200 kata yang maknanya tidak jelas dalam Al-Qur'an kepada Ibn `Abbas. Dengan piawai Ibn `Abbas menjelaskan maknanya satu per satu dengan disertai argumentasi pendukung dari syair Arab jahilî. [139]

Fuad Seizgin mengemukakan bahwa beberapa sarjana kontemporer berpandangan Ibn `Abbâs merupakan pelopor awal studi etimologi (*ilm al-mufradât*) al-Qur'an di kalangan umat Islam. Riwayat dari Ibn `Abbâs bertebaran termasuk yang

---

[138] al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirûn…,* Juz 1, hlm. 49

[139] Sebagian besar ahli al-Qur'ân menilai riwayat tersebut mengandung kelemahan karena `Ali bin Abi Thalhah (w. 143 H) tidak meriwayatkannya langsung dari Ibn `Abbas melainkan melalui *wijâdah* (mendapatkan hadits tidak dengan mendengarnya sendiri melainkan mengakses melalui catatan) bukan *simâ`an* (mendengar langsung dari perawi hadits). Fuad Seizgin mengomentari peran `Ali bin Abi Thalhah sebagai pentarjih riwayat-riwayat dari Ibn `Abbas. Tetapi dengan kemungkinan `Ali bin Abi Thalhah mendapatkan riwayat Ibn `Abbas dari murid-murid Ibn Abbas seperti mujâhid (w 104 H), Sa`îd bin Jubayr (w 95 H), dan `Ikrimah (w 105 H) dan terdapat pula jalur-jalur lain selain `Ali bin Abi Thalhah, maka penilaian tersebut dapat dikesampingkan. Rif'at Syauqi Nawawi MA, PETA LITERATUR TAFSIR AL-QUR'AN Tradisi Keilmuan Islam Klasik dan Modern, lihat di website *Pusat Studi al-Qur'ân*. Lihat juga `Abd Allah `Abd al-Sa`ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah,* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, hlm. 102

berhubungan dengan lafadz-lafadz *gharîb* (asing) dalam al-Qur'an.[140]

D. Sumber/Pijakan Tafsir Para Sahabat

Sumber primer penafsiran para sahabat adalah Nabi dan ijtihad dengan menggunakan teknik:

1. Munasabah ayat
2. Pemahaman individual
3. Analisis bahasa
4. Bantuan kebahasaan orang Arab pedalaman dan syair kuno

Saat Nabi masih ada, sumber penafsiran al-Qur'an yang paling absah hanya Rasulullah. Setelah Rasulullah mangkat, seiring kebutuhan terhadap penjelasan ayat al-Qur'an sebagai konsekuensi meluasnya wilayah dakwah Islam di berbagai kawasan, sahabat menggunakan ijtihad untuk hal-hal yang tidak dijelaskan oleh Rasulullah.

Rasionalitas (*al-ra'y*) dan ijtihad (berdasarkan pemahaman terhadap ayat, pengetahuan kebahasaan mereka, dan pengalaman langsung bersama Rasulullah) digunakan oleh sahabat untuk menerangkan al-Qur'an. Artinya, tafsir *bi al-ra'y* adalah salah satu corak menafsirkan al-Qur'an setelah tidak ada keterangan *ma'tsûr* (langsung) dari Rasulullah.

Status tafsir ijtihad sahabat ini berhukum *marfû'* bila berhubungan dengan pengetahuan mereka terhadap turunnya wahyu atau latarbelakang turun wahyu (*asbâb nuzûl*). Dan pengetahuan tersebut murni dan tidak bercampur dengan opini.[141] Bila tidak, maka status tafsir ijtihad sahabat tersebut adalah *mawqûf.* Konsekuensinya, bila *marfû'* harus dijadikan pegangan (*hujjah*) namun jika *mawqûf,* ulama berbeda pendapat:

1. Tidak wajib menjadi pegangan karena hal itu merupakan ijtihad sahabat yang mungkin benar dan mungkin salah
2. Tetap wajib dan utama untuk menjadi pegangan karena Sahabat merupakan generasi pertama dengan pemahaman terbaik terhadap al-Qur'an; pemahaman memadai terhadap konteks bahasa Arab saat al-Qur'an diturunkan (*ahl al-lisân*); pemahaman terhadap kondisi sosio-kultural saat al-Qur'an

[140] Abd Allah `Abd al-Sa`ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah,...,* hlm. 99-105

[141] Mahmud Naqrasyi al-Sayyid `Ali, *Manâhij al-Mufassirîn min al-Ashr al-Awwal ilâ al-`Ashr al-Hadîts,* Juz 1, Baridah: Maktabah al-Nahdlah, 1986, hlm. 29

diturunkan; pemahaman terhadap akhlak Rasulullah, dan pengetahuan yang komprehensif (*al-fahm al-tâm wa al-`ilm al-shahîh*). Riwayat tafsir para sahabat yang *mawqûf* sekalipun tetap lebih utama untuk diambil dan dijadikan rujukan karena kesempatan mereka mendengar atau mengetahui segala sesuatunya langsung dari Rasulullah. Bahkan bila tafsir sahabat tersebut merupakan hasil pemikiran/opini sahabat sendiri, menjadikannya sebagai dalil tetap dinilai utama.[142] Terlebih bila mereka adalah *al-khulafâ' al-râsyidîn,* `Abd Allah Ibn `Abbâs, dan `Abd Allah Ibn Mas'ûd. Ulama yang mendukung perspektif ini diantaranya adalah al-Zarkasyî dan Ibn Katsîr.[143]

Bila kita memilih pendapat kedua, dapat disimpulkan bahwa tafsir ijtihad *bi al-ra'y* para sahabat memiliki posisi khusus sehingga bernilai *ma'tsûr*; menjadi semacam tafsir *bi al-ma'tsûr fi al-ra'y: ma'tsûr* dalam ke-*ra'y*-uannya. Atau dengan istilah lain, tafsir sahabat ada yang tafsir *bi al-ma'tsûr li dzâtihi:* karena kualitas dan validitas tafsir itu *marfû`*, dan tafsir *bi al-ma'tsûr li ghayrihi:* karena status mufassirnya.

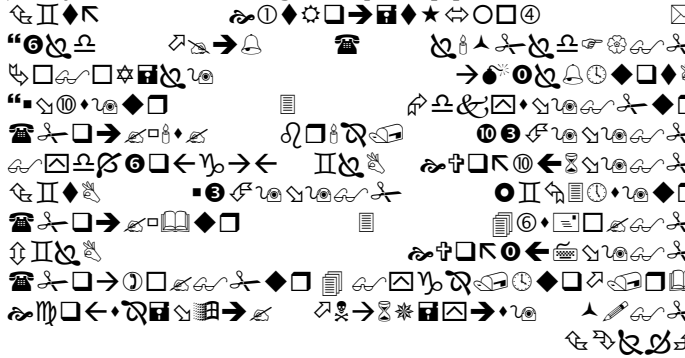
Yang penting untuk ditekankan, penggunaan ijtihad untuk tafsir *bi al-ra'y* yang dilakukan sahabat tentunya didasarkan pada fakta bahwa ada ayat yang tidak didapat keterangannya dari Nabi. Kualitas *bi al-ra'y* tafsir ijtihad sahabat tentunya layak didahulukan karena hubungan mereka dengan Rasulullah dan perjuangan keislaman di masa awal. Hubungan tersebut memberi sentuhan-sentuhan khusus tertentu yang memberi nilai lebih pada kualitas tafsir *bi al-ra'y* para sahabat dibanding tafsir *bi al-ra'y* generasi berikutnya yang tidak merasakan atmosfir periode awal Islam.

Media bantu tafsir *ijtihâdî* sahabat (menurut Husayn al-Dzahabî) adalah berikut:

1. Pemahaman bahasa Arab dan kekuatan maknanya. Hal ini sulit dilakukan orang non Arab tanpa belajar dengan gigih
2. Pemahaman terhadap adat kebiasaan bangsa Arab dimana bahasa Arab menjadi bagian operasional didalamnya. Tanpa

[142] *Ibid.*, hlm. 29
[143] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz 1..., hlm. 72

pemahaman ini sulit memahami ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pola kebiasaan hidup orang Arab jahiliyah. Contoh tentang al-Baqarah [2]:189



mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.

3. Pemahaman terhadap kehidupan orang Yahudi dan Nasrani di mana al-Qur'an banyak mengungkapkan hal-hal tentang mereka.
4. Potensi dan daya pemahaman sahabat yang kontekstual (dekat secara zaman dengan aktualitas al-Qur'an) melalui pengetahuan terhadap *asbâb nuzûl*.[144]
5. Pengetahuan kebahasaan orang-orang Arab pedalaman dan syair kuno Arab.[145] Para sahabat relatif dapat memahami semua ayat-ayat al-Qur'an melalui konteks ayat (*sabab nuzûl* dan psikologi masalah saat ayat turun) dan kedalaman pemahaman mereka terhadap bahasa Arab serta adat kebiasaan kehidupan mereka di mana beberapa ayat turun berkenaan dengannya. Meski demikian, kualitas dan kuantitas pemahaman masing-masing sahabat tidak sama. Bergantung pada daya nalar dan kualitas pemahamannya.

[144] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz 1..., hlm. 45

[145] Bagian ini dari penulis berdasarkan keterangan Husayn al-Dzahabî. Lihat al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz 1..., hlm. 29

Ada sahabat yang tidak memahami beberapa kosakata tertentu dalam al-Qur'an sehingga mencarinya ke dalam bahasa dan syair Arab klasik. Sebagaimana diceritakan oleh Ibn Waqi` dari Mujâhid bahwa Ibn `Abbâs tidak mengerti makna penggalan frasa ayat فاطر السموات yang tersebar pada beberapa ayat al-Qur'an. Ibn `Abbâs baru memahaminya setelah dua orang Arab pedalaman datang mengadu kepada Ibn `Abbâs mengenai sebuah sumur. Keduanya saling klaim sebagai yang berhak atas sumur tersebut. Yang seorang menyatakan: أنا فطرتها (*ana fathartuha*). Sedangkan yang lain menimpalinya dengan berkata: أنا ابتداءتها (*ana ibtada'tuha*).[146] Menurut al-Thabarî dan Ibn al-`Arabî, arti *fathir* tersebut sama dengan *mubtadi`* (مبتدع), *mubtadi'* (مبتدئ), *khâliq* (خالق).[147]

Misal yang lain, `Umar bin Khattâb pernah bertanya tentang arti *takhawwuf* dalam firman Allah dalam Q.S Al-Nahl [16]:47:

atau Allah mengazab mereka dengan berangsur-angsur (sampai binasa). Maka Sesungguhnya Tuhanmu adalah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Seorang Arab pedalaman dari kabilah Hudzail menjelaskan bahwa artinya adalah "pengurangan sedikit demi sedikit" (*al-tanaqqush*). Arti ini didapat dari penggunaan bahasa dalam syair kuno Arab. `Umar ketika itu puas dan menganjurkan untuk mempelajari syair-syair kuno Arab karena berguna untuk membantu memahami lafadz ayat Al-Qur'an.

`Umar bin Khattâb berkata: *Ya ayyuhannâs, `alaykum bi dîwânikum, syi'r al-jâhiliyah, fainna fîhi tafsîr kitâbikum wa ma`âni kalâmikum*[148] (wahai manusia, kalian harus menjaga

---

[146] *Ibid.,* hlm. 29

[147] Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân `an Ta`wîl Ay al-Qur'ân,* Jilid 9, Kairo: Dar al-Hijr, 2001, hlm. 175. Lihat juga, Musâ`id bin Sulayman bin Nâshir al-Thayyâr, *al-Tafsîr al-Lughâwi li al-Qur'ân al-Karîm,* ttp: Dar Ibn al-Jauzi, 1422 H, hlm. 87

148 Sebagaimana dikutip dari al-Qurthubi dan al-Suyuthî. Abdullah Abd al-Saud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah,* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, hlm. 115

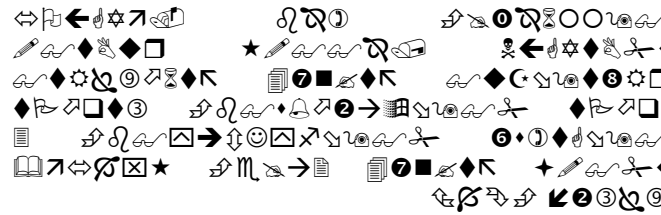
diwan kalian: syi'r arab kuno karena di dalamnya terdapat tafsir kitab kalian [al-Qur'an] dan makna-makna bahasa kalian).

Secara garis umum, fenomena tafsir al-Qur'an periode sahabat dapat digambarkan sebagaimana berikut:

1. Penafsiran terhadap al-Qur'an bersifat tematis (hanya tema tertentu) dan kasuistik. Hanya sebagian saja penafsiran al-Qur'an yang memang dibutuhkan oleh sahabat dan ditanyakan kepada Rasulullah. Kebutuhan tafsir mulai dibutuhkan saat sahabat ditinggalkan oleh Rasulullah dan mereka tersebar ke berbagai kawasan.
2. Para sahabat relatif dapat memahami semua ayat-ayat al-Qur'an melalui konteks ayat (*sabab nuzûl* dan psikologi masalah saat ayat turun) dan kedalaman pemahaman mereka terhadap bahasa Arab serta adat kebiasaan kehidupan mereka di mana beberapa ayat turun berkenaan dengannya
3. Para sahabat merasa cukup dengan pemahaman atau pesan umum dalam suatu ayat karena itulah batas kebutuhan mereka. Artinya, problem yang berlangsung pada saat itu belum kompleks untuk dijawab melalui pendalaman-pendalaman ayat dan aneka pendekatan.
4. Tafsir pada periode ini menjadi bagian dari sejarah reportase hadits.
5. Tercatat dengan sedikit sekali perbedaan tafsir.
6. Belum ada produk tafsir yang terkodifikasi utuh.

E. Contoh Tafsir Sahabat

1. Munasabah ayat (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*)
   Selain contoh dari Ibn `Abbâs dan Ibn `Umar pada pembahasan sebelumnya, ada juga contoh progresif pada saat `Umar bin Khattab menjabat Khalifah dan bertanggungjawab terhadap pengelolaan harta rampasan perang.
   Dalam Q.S al-Anfal [8]:41 disebutkan:

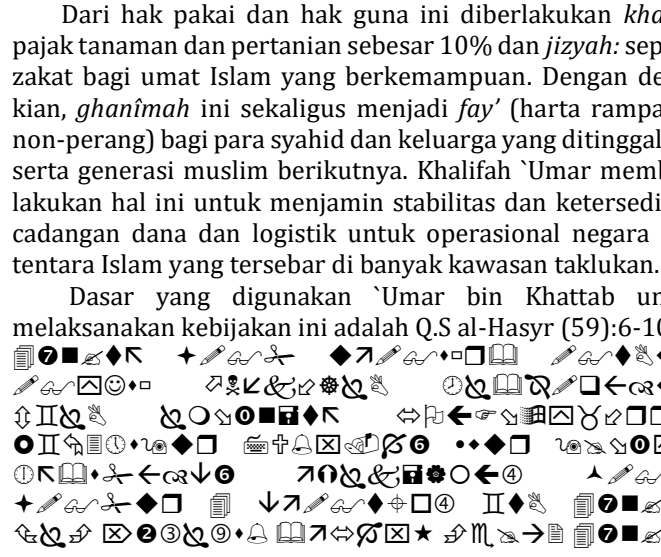


ketahuilah, Sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, Maka Sesungguhnya seperlima untuk Allah, rasul, Kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, Yaitu di hari bertemunya dua pasukan. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Para sahabat meminta kepada Khalifah `Umar untuk membagi harta rampasan perang (*ghanîmah*) sebagaimana termaktub pada ayat di atas dan telah menjadi kebiasaan, yaitu dibagi lima dengan 1/5 untuk kas negara (*bayt al-mâl*) dan selebihnya untuk para sahabat yang turut bertempur. Namun Khalifah `Umar menolak permintaan pembagian tersebut. Khalifah `Umar malah membagi harta rampasan perang termasuk properti tanah kepada pemilik asal untuk digunakan dengan status hak pakai dan hak guna.

Dari hak pakai dan hak guna ini diberlakukan *kharaj:* pajak tanaman dan pertanian sebesar 10% dan *jizyah:* seperti zakat bagi umat Islam yang berkemampuan. Dengan demikian, *ghanîmah* ini sekaligus menjadi *fay'* (harta rampasan non-perang) bagi para syahid dan keluarga yang ditinggalkan serta generasi muslim berikutnya. Khalifah `Umar memberlakukan hal ini untuk menjamin stabilitas dan ketersediaan cadangan dana dan logistik untuk operasional negara dan tentara Islam yang tersebar di banyak kawasan taklukan.

Dasar yang digunakan `Umar bin Khattab untuk melaksanakan kebijakan ini adalah Q.S al-Hasyr (59):6-10



6. dan apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) mereka, Maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada RasulNya terhadap apa saja yang dikehendakiNya. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.
7. apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang Kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya.
8. (juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan-Nya dan mereka menolong Allah dan RasulNya. mereka Itulah orang-orang yang benar.
9. dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) 'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang muhajirin), atas diri mereka sendiri, Sekalipun mereka dalam kesusahan. dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka Itulah orang orang yang beruntung
10. dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshor), mereka berdoa: "Ya Rabb Kami, beri ampunlah Kami dan saudara-saudara Kami yang telah beriman lebih dulu dari Kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati Kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Rabb Kami, Sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang."

Para sahabat merasa janggal dengan kebijakan Khalifah `Umar yang menjadikan *ghanîmah* sebagai *fay'*. Mereka mempertanyakan kebijakan itu. Khalifah `Umar kemudian menekankan visinya tentang keadilan dan keberlanjutan eksistensi negara dan masyarakat. Bila harta *ghanîmah* yang merupakan potensi pemasukan paling besar, dibagi-bagikan berdasarkan Q.S al-Anfal (8):41, Khalifah `Umar yakin kekayaan yang semestinya dapat dikelola negara untuk kepen-

tingan pembangunan yang lebih luas, hanya dinikmati orang-orang kaya tertentu dan tidak ada yang tersisa untuk generasi berikutnya. Padahal, menurut `Umar, generasi berikutnya juga memiliki hak atas kekayaan negara sebagaimana disampaikan pada awal Q.S al-Hasyr (59):10: *wa alladzîna ja'û min ba'dlihim.*

Dengan penjelasan visi ini, `Umar mendapat dukungan dari `Utsman bin Affân, `Ali bin Abi Thâlib, Thalhah bin Ubaydillah, dan sebagian besar sahabat yang lain. Beberapa sempat keberatan seperti Bilâl bin Rabâh, Salmân al-Farisî, dan Abû Hurayrah walaupun akhirnya mereka menerima kebijakan Khalifah `Umar ini.[149]

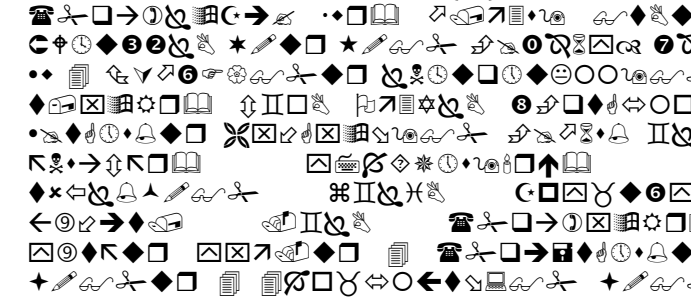
2. Pemahaman individual

Contoh tentang Q.S al-Ma`un (107):5

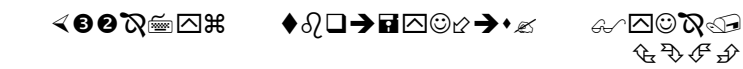
(yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya,

Suatu ketika Mush`ab bin Sa`d bertanya kepada Ubay bin Ka`b tentang ayat di atas: "Apakah lalai itu karena kita berbicara sendiri dengan diri sendiri (melamun)?" Ubay menjawab: "Bukan. Kita semua berbicara dengan diri sendiri (melamun). Lalai itu maksudnya meninggalkan waktu-waktu sholat."

Contoh lain terkait Q.S al-Hadid (57):10:



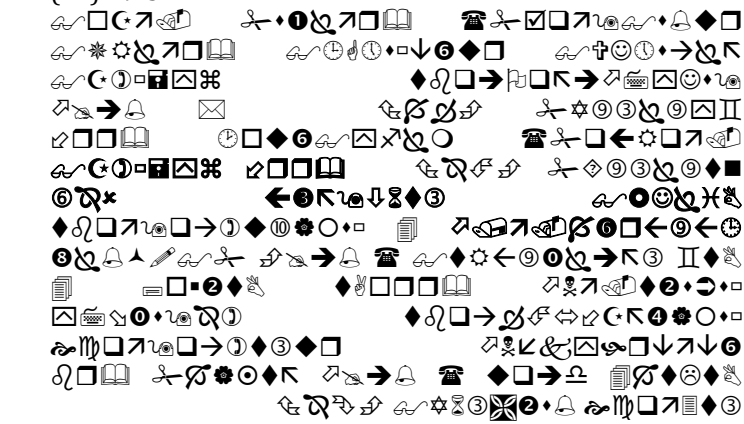
[149] Khalifah Umar tidak menafikan satu ayat dengan ayat yang lain. Umar hanya memilih ayat yang lebih operasional untuk kemaslahatan umat Islam pada konteks saat itu. `Abd Allah Abû al-Sa`ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah...,* hlm. 125-129



dan mengapa kamu tidak menafkahkan (sebagian hartamu) pada jalan Allah, Padahal Allah-lah yang mempusakai (mempunyai) langit dan bumi? tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). mereka lebih tingi derajatnya daripada orang-orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sesudah itu. Allah menjanjikan kepada masing-masing mereka (balasan) yang lebih baik. dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dengan ayat di atas, `Umar bin Khattab menolak pandangan Abû Bakr r.a yang menyamakan status kontribusi bagi seluruh umat Islam. Bagi `Umar bin Khattab, ayat di atas menunjukkan perbedaan kontribusi umat Islam di antara mereka yang telah berkorban sejak awal dengan mereka yang berkorban setelah berkibarnya panji Islam.[150]

Contoh lain adalah tafsir Ibn `Abbâs terhadap Q.S al-Isra' (17):49-51



dan mereka berkata: "Apakah bila Kami telah menjadi tulang belulang dan benda-benda yang hancur, apa benar-benarkah Kami akan dibangkitkan kembali sebagai makhluk yang baru?" 50. Katakanlah: "Jadilah kamu sekalian batu atau besi, 51. ***atau suatu makhluk dari makhluk yang tidak mungkin (hidup) menurut pikiranmu".*** *Maka mereka akan bertanya: "Siapa yang akan menghidupkan Kami kembali?" Katakanlah: "Yang telah menciptakan*

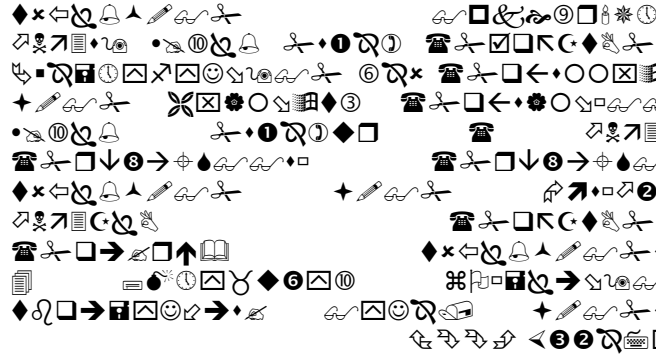
[150] `Abd Allah Abû al-Sa`ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah...,* hlm. 184 dan 196

kamu pada kali yang pertama". lalu mereka akan menggeleng-gelengkan kepala mereka kepadamu dan berkata: "Kapan itu (akan terjadi)?" Katakanlah: "Mudah-mudahan waktu berbangkit itu dekat"

Menurut Ibn `Abbas, ayat *aw khalqan minmâ yakburu fi shudûrikum,* adalah kematian (*al-mawt*). Menurut al-Suhaylî, tafsir Ibn `Abbâs ini masih memerlukan penjelasan: *huwa tafsîr yahtâju li tafsîr.* Oleh karena itu menurut sebagian ulama, tafsir Ibn `Abbâs pengertiannya adalah bahwa kematian pun akan musnah seperti kemusnahan segala hal (*anna al-mawt sayafnâ kamâ yafnâ kullu syay*`).[151] Ayat di atas berkenaan dengan orang-orang yang tidak percaya pada kehidupan akhirat (Q.S [17]:45) dan membuat pertanyaan tentang kemungkinan reinkarnasi.

3. Analisis bahasa

Contoh yang lain lagi dari tafsir Ibn `Abbâs adalah terhadap Q.S al-Mujadalah 58:11



Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", Maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

[151] al-Zarkasyî, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân,* Juz II, Kairo: Dar al-Turats, tth, hlm. 180

Menurut Ibn `Abbâs[152] tafsir (penggalan) ayat: *yarfa`illah al-ladzîna amanû minkum wa al-ladzîna ûtû al-ilm darajât* adalah:

يرفع الله الذين أمنوا منكم واوتوا العلمَ على الذين أمنوا ولم يؤتَوا العلم درجاتٍ.

Allah akan mengangkat beberapa derajat orang yang beriman dan dianugerahi ilmu daripada orang yang beriman dan tidak dianugerahi ilmu.

-

[152] Melalui Sa`id bin Mansur, Ibn al-Mundzir, Ibn Abi Hatim dari Ibn Abbas. Lihat al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr,* Juz XIV, Kairo: Markaz Hijr li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyah, 2003, hlm. 323

BAGIAN IV

TAFSIR MASA AWAL: ZAMAN TABI`IN

A. Situasi Dan Kondisi Sosial Dan Politik Islam Di Masa Tabi`in

Situasi sosial dan politik umat Islam pada masa tabi`in, menggambarkan situasi yang kian dinamis. Secara sosial, interaksi masyarakat muslim periode tabi`in dengan masyarakat dari kebudayaan lain lebih intensif dan ekstensif. Terjadi dialektika asosiatif melalui proses asimilatif, akulturasi, bahkan konflik dengan kebudayaan lain sehingga memberikan pengaruh nuansa yang semakin berwarna pada wajah peradaban Islam.

Persebaran umat Islam semakin merata ke berbagai kawasan baik melalui ekspedisi militer ataupun perdagangan. Persentuhan budaya dengan bangsa-bangsa lain memperkaya khazanah peradaban muslim. Secara politik, gonjang-ganjing pertarungan kekuasaan warisan kisruh politik di era sahabat menjadi *landscap* lanjutan pada masa ini.

Secara persis, tidak dapat ditentukan permulaan dan akhir dari masa tabi`in. Tidak heran bila ulama-ulama sejarah Islam tidak memberikan keterangan waktu permulaan periode tabi`in yang jelas. Husayn al-Dzahabi tidak jelas menunjukkan permulaan masa tabi`in kecuali dengan menyebutnya dimulai setelah berakhirnya era sahabat.[153]

Persoalannya kapan atau bagaimana persisnya masa Sahabat disebut telah berakhir: apakah karena meninggal atau karena kiprahnya sudah digantikan generasi yang lebih muda. Kalau dari sisi waktu sahabat meninggal, Ibn `Abbas, yang pada saat Nabi wafat konon berusia antara 13 hingga 15 tahun, meninggal pada tahun 68 H.[154] Pendiri dinasti Umayyah, Muawiyah bin Abi Sufyan (berusia 32 tahun saat Nabi wafat) meninggal pada 60 H/680 M. `Abd Allah ibn `Umar (berusia 20

[153] al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun* Juz 1..., hlm. 76
[154] *Ibid.,* hlm. 50

tahun ketika Rasulullah mangkat) dan `Abd Allah bin Zubayr (berusia 10 tahun kala Nabi wafat), meninggal pada 72 H/692 M. Anas bin Malik (berusia 22 tahun saat Nabi mangkat) meninggal pada 93 H/712 M. Bila merujuk pada tahun meninggal, ada sahabat yang meninggal di rentang tahun di mana banyak tokoh tabi`in juga banyak tutup usia. Sahabat ini disebut oleh muslim sebagai sahabat yang paling akhir meninggal yaitu, Abu al-Thufayl (Amir bin Watsilah bin `Abd Allah bin `Amr bin Jahsy al-Laytsi) yang lahir pada tahun peristiwa perang Uhud dan wafat pada 110 H.[155]

Bila pengertian tabi`in ini adalah generasi yang hidupnya tidak mengalami masa kehidupan Nabi maka permulaan periode tabi`in dimulai sejak tahun 12 H setelah Nabi wafat, seperti *kibâr al-tâbi`în* Sa`id bin al-Musayyab yang lahir pada tahun 13 H dan wafat pada 94 H. Namun dengan pengertian tersebut, setelah Nabi wafat justru merupakan momen "karir" puncak para sahabat di mana beberapa tokoh tafsir al-Quran dari kalangan tabi`in baru dilahirkan, seperti Mujahid bin Jabr yang lahir pada 21 H saat pemerintahan Khalifah `Umar dan meninggal pada 104 H.

Indikator masa tabi`in yang disampaikan Husayn al-Dzahabi adalah maraknya hadits palsu pada saat-saat gonjang-ganjing politik di akhir kekhalifahan `Ali dan diawal-awal berdirinya Daulah Umayyah.[156] Maka periode tabi`in akan disebut dimulai pada kisaran pasca meninggalnya Khalifah `Ali pada 40 H sebagai generasi *kibâr al-shaḥâbah* (generasi Sahabat tua) hingga akhir masa kekuasaan bani Umayyah (661 M/40 H – 750 M/130 H).[157] Pada tahun 40 H tersebut, tabi`in tua seperti Sa`id bin al-Musayyab berusia 27 tahun; usia yang sudah cukup untuk menunjukkan peran sejarah. Akan tetapi, bukannya pada rentang tahun tersebut, beberapa sahabat utama seperti Ibn `Abbas, Ibn `Umar, dan Anas bin Malik, masih ada?

Barangkali pilihan yang lebih tepat untuk menyebut awal periode tabi`in adalah sekitar paruh kedua terakhir abad 1 H di mana sahabat-sahabat utama yang tersisa, seperti Ibn `Abbas, Ibn `Umar, dan Anas bin Malik sudah mulai udzur dan tutup usia. Pada

[155] Ahmad bin `Ali bin Hajar al-`Asqalânî, *Taqrîb al-Tahdzîb,* ttp: Dar al-`Ashimah, tth, hlm. 478
[156] al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun* Juz 1..., hlm. 115
[157] *Ibid.,* hlm. 97 dan 104

saat itu, tokoh-tokoh tabi`in, sudah matang menggantikan peran para sahabat.

B. Posisi dan Kebutuhan Tafsir di Era Tabi`in dan Interaksi Sahabat dengan Al-Qur'an setelah Masa Sahabat

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, Rasulullah tidak menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an kecuali yang diperlukan. Pasca Rasulullah, para sahabat mulai mengembangkan tafsir al-Qur'an dan semakin intensif pada masa tabi`in. Para sahabat yang terpencar di beberapa wilayah kekuasaan Islam terutama di Madinah, Mekkah, Damaskus, dan Irak, memiliki peran dakwah dan pendidikan. Mereka mempunyai murid-murid yang melestarikan wawasan dan keilmuan guru-gurunya: para sahabat.

Kebutuhan dan interaksi generasi muslim terhadap al-Qur'an setelah masa sahabat, berlangsung kian intensif dan ekstensif. Sentuhan dan interaksi yang meluas ini memunculkan perhatian yang lebih mendalam terhadap al-Qur'an. Semakin banyak orang tertarik dan masuk Islam, termasuk dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Ekspansi pasukan muslim Arab ke berbagai wilayah menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan bahasa agama yang disebarkan, harus dijelaskan dengan baik kepada lebih banyak orang.

Hal tersebut menjadi perhatian generasi tabi`in untuk menjadikan al-Qur'an dapat dipahami. Kebutuhan ini mensyaratkan pemahaman yang menyeluruh terhadap kisi-kisi ayat al-Qur'an yang mengharuskan generasi tabi`in melakukan studi terhadap hal-hal yang tidak diwarisi dari generasi sebelumnya. Suka tidak suka, informasi dari kalangan eks Yahudi dan Nasrani harus ditampung untuk memperkaya wawasan dalam memahami al-Qur'an. Pada situasi ini, arus *input* dan *output* informasi banyak merujuk dari mereka yang sudah lebih dahulu mengetahuinya dari kitab-kitab agama (Yahudi-Nasrani) sebelumnya.

Karena itu, para ulama mensinyalir bahwa tafsir-tafsir *isra'iliyyat* berkembang pesat pada masa-masa ini. Terlebih yang berhubungan dengan ayat tentang penciptaan alam raya (*akhbâr bad' khalîqah wa al-kâinât*), rahasia kosmik (*asrâr al-wujûd*), dan kisah-kisah (*al-qashash*). Sumber-sumber *isra'iliyyat* menyediakan informasi yang lebih detail-rinci tentang hal-hal yang oleh al-Qur'an sebatas diisyaratkan. Sifat keingintahuan manusia

menyebabkan kecenderungan terhadap rincian yang disediakan sumber-sumber *isra'iliyyat* tersebut. Tokoh tabi`in banyak mengandalkan informasi *isra'iliyyat* dari tokoh muslim eks Yahudi dan Nasrani terutama, seperti `Abd Allah bin Salam, Ka`ab al-Ahbâr, Wahb bin Munabbih, dan `Abd al-Malik bin `Abd al-Azîz bin Jurayj.[158]

Sebenarnya fenomena *isra'iliyyat* dalam tafsir al-Qur'an bukan fenomena baru karena sudah berlangsung sejak masa Rasulullah dan sahabat. Di dalam al-Qur'an sendiri terdapat petunjuk "kebolehan" mencari informasi dari ahli kitab sebagaimana disebut dalam Q.S Yunus 10:94

Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, Maka Tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu temasuk orang-orang yang ragu-ragu.

Menurut al-Qurthubî, *khitâb* ayat tampak ditujukan kepada Nabi tetapi yang dituju sesungguhnya adalah orang kafir yang meragukan kisah para Nabi dalam wahyu-Nya. Tetapi ada juga yang memahaminya memang ditujukan kepada Nabi. Keraguan yang dimaksud adalah keraguan orang kafir atas kebenaran kisah para Nabi yang *notabene* tokoh-tokoh bani Isra'il. Keraguan mereka itu membuat Nabi gundah (*syakk bi ma`nâ dlîq al-shadr*) dan Allah memerintahkan Nabi bersabar dan bertanya kepada *ahl al-kitâb*.[159] Karena itu, menurut Ibn Taymiyah, sumber *isra'iliyyat* bukan untuk diyakini (*li al-i`tiqâd*) tetapi sebagai data konfirmatif (*istisyhâd*).[160]

---

[158] al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun* Juz 1..., hlm. 97

[159] Abû `Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur'ân,* Juz XI, (ed.) `Abd Allah bin Abi al-Hasan al-Turkî, Beirut: Muassasah Risalah, 2006, hlm. 51-52

[160] Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr,* (ed.) Adnan Zarzur, Kuwait: Dar al-Qur'ân al-Karim, 1972, hlm. 100

Menurut Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya, unsur-unsur *isra'iliyat* dalam tradisi tafsir dan hadits tak dapat dielakkan karena orang Arab tidak memiliki pengetahuan memadai (*ummiyîn*) mengenai kitab Allah sehingga kedatangan Islam dan al-Qur'an mendorong mereka berhubungan dengan tradisi keagamaan yang lebih tua, yaitu Yahudi dan Nasrani bangsa Arab. Lebih-lebih dalam konteks Islam sebagai kesinambungan agama dan penyempurnaan dari dua agama tersebut.

Namun Ibn Khaldun (w. 808 H) memberikan catatan bahwa orang-orang Yahudi Arab pada saat itu, sama-sama kaum Arab dengan kultur pedalaman. Mereka tidak memahami tentang penciptaan alam raya (*akhbâr bad' khalîqah wa al-kâinât*), rahasia kosmik (*asrâr al-wujûd*), dan kisah-kisah (*al-qashash*) kecuali pemahaman umum belaka.. *"Wa ahl tawrah alladzina bayn al-`Arab yawma'idz bâdiyah mitsluhum wa la ya`rifûna min dzalik illa mâ ta`rifuhu al-`ammah min ahl al-kitab,"* ungkap Ibn Khaldun. Maksudnya, Ibn Khaldun meragukan kapasitas pengetahuan orang Arab Yahudi-Nasrani yang tidak lebih sama dengan orang Arab kebanyakan yang digambarkan sebagai kaum pedalaman (*ahl bâdiyah*) dan tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang kitab-kitab sebelumnya (*ummiyin*).[161] Informasi *isra'iliyat* dengan kualitas inilah yang di masa awal menjadi salah satu bahan "pengkayaan" tafsir dan hadits.

Oleh karena itu, sudah semestinya data *isra'iliyyat* tersebut diposisikan sebatas sebagai informasi, bukan pijakan kebenaran akidah (*li al-i`tiqâd*). Nabi bersabda:

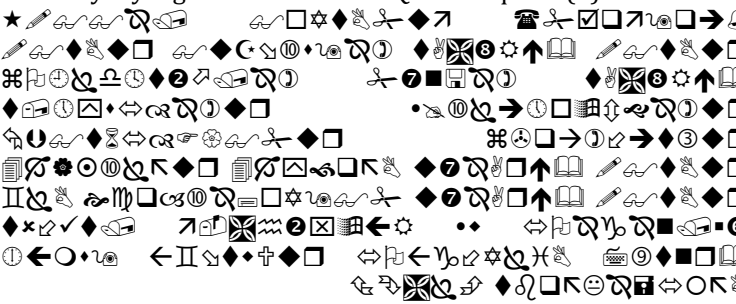
عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان أهل الكتاب يقرؤون التورة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولا {قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم...} الأية

Abû Hurayrah r.a bertutur: Ahli kitab membacakan tawrat dalam bahasa Ibrani dan menjelaskannya dengan bahasa Arab kepada orang Islam. Maka Nabi SAW bersabda: "*Janganlah kamu sekalian membenarkan Ahl al-Ktab dan jangan pula mendustakannya."* Dan Nabi menyebut (ayat):

[161] `Abd al-Rahman ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn,* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2006, hlm. 348

"Ucapkanlah: "Kami beriman kepada Allah dan kepada kitab yang di turunkan kepadamu...".[162]

Ayat yang dimaksud adalah Q.S al-Baqarah (2):136:



Katakanlah (hai orang-orang mukmin): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada Kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan Kami hanya tunduk patuh kepada-Nya".

Di samping itu, tafsir al-Qur'an dinilai memasuki masa transisi yang pengembangannya berlangsung cepat pada periode ini. Akan tetapi, sangat disayangkan bahwa tafsir-tafsir pada periode ini tersebut banyak yang tidak sampai kepada generasi kita saat ini. [163]

C. Tabi`in Tokoh Tafsir

Para tabi`in adalah sosok-sosok yang berasal dari beragam daerah dan kebudayaan yang mendapatkan pengetahuan dari para sahabat. Para sahabat relatif berasal dari wilayah yang sama atau berdekatan di kawasan (Mekah-Madinah dan wilayah sekitarnya) yang pernah berhubungan antara yang satu dengan yang lain dalam satu situasi perjuangan Islam awal meskipun di penghujung usianya, para sahabat berada dan menetap di wilayah yang berbeda-beda dan berjauhan dalam teritorial kekuasaan umat Islam.

Sejarah mencatat 3 (tiga) aliran tafsir pada periode tabi`in ini, yaitu Mekkah, Madinah, dan Kufah. Mekkah merupakan aliran dari sahabat `Abd Allah Ibn `Abbâs, Madinah merupakan aliran

[162] Nomor hadits 4485. Abu `Abd Allah bin Ismail al-Bukhâri, *al-Jâmi' al-Shaḥîḥ*, Juz III, Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 1400 H, hlm. 193

[163] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz 1..., hlm. 76

dari Ubay bin Ka`b, dan Kufah merupakan aliran dari sahabat `Abd Allah Ibn Mas`ûd. Nama-nama tokoh tabi`in murid para sahabat berikut ini hampir semuanya mendapatkan kredit positif dan pujian dari ulama dan kritikus tokoh. Hal ini tentunya tidak perlu diherankan mengingat faktor ketokohan mereka.

1. Mekkah

Kota suci ini relatif terhindar dari kegaduhan politik Islam. Salah satu sebabnya karena *pertama,* dihormati sebagai tanah haram dan, *kedua,* tidak menjadi ibu kota pemerintahan muslim. `Abd Allah bin Zubayr bin Awwam sempat mengklaim kota Mekkah sebagai pusat pemerintahan, namun hal itu tidak sungguh-sungguh efektif. Saat itu Ibn Zubayr mendaulat dirinya sebagai khalifah selama 9 tahun sebelum akhirnya ditaklukkan komandan perang bani Umayyah masa Abd al-Malik bin Marwân, yaitu al-Hajjâj bin Yûsuf al-Tsaqafî pada tahun 692 M. Dinasti Umayyah yang agresif beberapa kali menyerang kota Mekkah untuk melumpuhkan `Abd Allah bin Zubayr. Konon, Kakbah dan mesjidil Haram sempat porak-poranda akibat pertempuran tersebut. Salah satunya pada tahun 683 saat pasukan Yazid bin Muawiyah menghujani Ka`bah, tempat bersembunyi `Abd Allah bin Zubair, dengan pelontar-pelontar yang merusak Ka'bah dan Hajar Aswad.[164]

Mufassir tabi`in aliran Mekkah merupakan santri dari `Abd Allah Ibn `Abbâs. Tokoh-tokohnya adalah Sa`îd bin Jubayr (46 H- 95 H), Mujâhid bin Jabr (21 H – 104 H), Ikrimah (w. 104 H), Thâwûs bin Kisan al-Yamani (w. 106 H), dan Atha' bin Abi Rabbâh. Nama-nama ini kesemuanya berlatar-belakang *mawâli* (budak-budak) yang berkesempatan berguru kepada Ibn `Abbâs.

a. Said bin Jubair

Nama lengkapnya, Abû `Abd Allah atau Abû Muhammad Sa`îd bin Jubayr bin Hisyâm al-Asadî al-Walibî. Asalnya Habasyah sehingga tidak heran bila disebut berkulit hitam namun putih budi pekertinya.

[164] Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 238 dan 256

Termasuk senior dan pemuka tabi`in yang berguru kepada beberapa sahabat terutama Ibn `Abbâs. Pada malam-malam bulan Ramadhan, secara berseling ia membaca al-Qur'an dengan qira'ah Ibn Mas'ûd, Zayd bin Tsâbit, dan sahabat yang lain. Selain itu, ia dinilai menonjol dalam banyak bidang keilmuan namun rendah hati. Kesaksian tentang keunggulannya disampaikan oleh Ismâ`il bin Abd al-Malik, Ibn Khallikan, Khasif, Qatâdah, Abû Amr bin Maymûn, Abû al-Qâsim al-Thabarî, dan Ibn Hibbân.

Karena ia meninggal terbunuh pada 95 H/715 M di usia 49 tahun, maka Sa`îd bin Jubayr ini lahir kira-kira tahun 46 H (666 M). Sebelum dibunuh oleh al-Hajjaj, komandan Dinasti Umayyah, ia masih sempat beradu argumen menunjukkan pandangan dan keyakinannya.[165]

b. Mujâhid bin Jabr

Nama lengkapnya Mujâhid bin Jabr Abû al-Hajjâj al-Makhzûmî yang dilahirkan pada 21 H pada masa kekhalifahan `Umar bin Khattâb dan wafat dalam keadaan bersujud pada 104 H di Mekkah dalam usia 83 tahun.

Ia murid Ibn `Abbâs yang paling sedikit meriwayatkan tafsir dari Ibn `Abbâs namun paling kredibel sehingga seperti Imam Syâfi`î dan al-Bukhârî menjadikannya sebagai bagian dari referensi pokok. Sufyân al-Tsawrî memberikan rekomendasi bagaimana kredibilitas tafsir Mujâhid. Al-Dzahabî dalam *Mizân al-I`tidâl,* menyatakan konsensus umat terhadap ketokohan Mujahid dan kehujjahannya.

Namun menurut Husayn al-Dzahabî, ada ulama yang menghindari tafsir Mujâhid karena menduganya pernah meng-*input* informasi kepada ahli kitab. Bagi Husayn al-Dzahabî hal tersebut tidak mencederai ke-*tsiqah*-annya karena tentunya Mujâhid memahami batasan-batasannya. Terlebih ia merupakan murid Ibn `Abbâs yang dikenal dengan sikapnya yang tegas terhadap ahli kitab.

[165] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun,* Juz 1..., hlm. 79

Husayn al-Dzahabî sendiri menunjukkan bahwa tafsir Mujahid secara *`aqlî* terhitung liberal. Mujâhid dinilai oleh Husayn al-Dzahabî memberikan wewenang yang luas (*hurriyah wâsi`ah*) terhadap akal dalam menafsirkan al-Qur'an. Kecenderungan Mujahid tersebut identik dengan rasionalitas penafsiran muktazilah. Beberapa pihak yang cenderung rasionalistik dalam memahami al-Qur'an, terilhami oleh Mujâhid bin Jabr dan bersandar terhadap tafsirnya ini. Meskipun demikian, bagi Husayn al-Dzahabî hal tersebut tidak mengurangi kualitas ketokohan Mujahid bin Jabr.[166]

c. Ikrimah

Nama lengkapnya Abû `Abd Allah `Ikrimah al-Barbarî, budak Ibn `Abbâs dan berdarah Afrika Utara dari Suku Berber. Selain kepada Ibn `Abbâs, ia juga menerma riwayat dari `Ali bin Abi Thâlib, Abû Hurayrah, dan beberapa sahabat yang lain.

Beberapa pihak meragukan profil `Ikrimah. Ia dituduh banyak berbohong mengatasnamakan Ibn `Abbâs, pembual, dan simpatisan Khawarij. Tuduhan-tuduhan tersebut diduga muncul karena status sosial `Ikrimah sebagai budak. Secara kebetulan, `Ikrimah termasuk orang yang mengeluarkan banyak riwayat yang diakuinya berasal dari Ibn `Abbâs.

Dalam analisis Husayn al-Dzahabî, apa yang menimpa `Ikrimah serupa dengan yang menimpa Abû Hurayrah. Kecurigaan miring terhadap Abû Hurayrah karena banyak meriwayatkan hadits dari Nabi sementara kedekatan Abû Hurayrah dengan Nabi dilatari alasan menumpang hidup kepada Nabi.[167] Tudah itu memiliki kemiripan dengan tuduhan kepada `Ikrimah yang juga banyak meriwayatkan pandangan Ibn `Abbâs sementara Ikrimah tidak lain seorang budak.

---

[166] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun,* Juz 1..., hlm. 81

[167] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dari al-A`raj bahwa Abû Hurayrah berkata:
إنى كنت امراء مسكينا أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني
Saya adalah orang yang miskin yang menemani Nabi untuk mengisi perut.
Lihat Abd al-Jalil Isa Abû al-Nasr, *Ijtihâd al-Rasûl Shollallahu `Alayh wa Sallama*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2003, hlm. 19

Sepertinya status dua orang tersebut dipersoalkan bila banyak bicara tentang patronnya. Menurut Husayn al-Dzahabî, kapasitas Abû Huryirah dan `Ikrimah tidak bisa diragukan semata karena banyak meriwayatkan hadits Rasulullah dan *qawl* Ibn `Abbâs. Apalagi keduanya memang sempat dekat dengan Rasulullah dan Ibn `Abbâs.

`Ikrimah sendiri menyadari pandangan negatif kepadanya. Ia terganggu dengan kasak-kusuk dan tuduhan negatif yang diarahkan kepadanya. Ia berharap, keberatan-keberatan tentang dirinya langsung disampai kan sendiri kepadanya. Tuduhan itu, menurutnya, baru serius bila disampaikan di depan mukanya.[168]

Kredibilitas `Ikrimah menurut Husayn al-Dzahabî dapat dipercaya karena imam hadits seperti Ahmad bin Hanbal, al-Bukhârî, al-Nasâ'î, Abû Dawûd, Ishâq bin Rahawaih, Yahya bin Ma`în, Abû Tsûr, dan Muslim memandangnya terpercaya. Muslim sempat berpandangan minor namun setelah melakukan *tajrîh* dan *ta'dîl* kepada `Ikrimah, ia percaya kepada kredibilitas `Ikrimah. Begitu juga dengan Ibn Hibbân, al-Sya'bî, dan Ibn Jurayj mengakui kapasitas `Ikrimah. Karena itu, al-Dzahabî berkesimpulan bahwa `Ikrimah terpercaya kapabilitas dan moralitasnya. Justru yang tidak terpercaya dan mengada-ada adalah orang yang menuduh `Ikrimah. Ia wafat 104 H.[169]

d. Thâwûs Ibn Kaysân

Thâwûs Ibn Kaysân al-Yamani memiliki nama lengkap Abû Abdurrahman al-Hamiri al-Jundi. Ia seorang budak dari, ada yang menyebut Buhayr ibn Risan dan ada juga yang menyebut budak dari seorang yang bernama Hamdan. Ia belajar kepada hampir limapuluh orang sahabat dan yang paling intens bersama Ibn `Abbâs sehingga ia diposisikan terutama sebagai murid Ibn `Abbâs dan tokoh tafsir Mekkah.

---

[168] Tentang pernyataan `Ikrimah tersebut disampaikan oleh Hammad bin Zaid dari Ayyub dari Ikrimah. Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun,* Juz 1*...,* hlm. 82

[169] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I*...,* hlm. 84

Thâwûs merupakan salah satu tokoh tabi`in terdepan karena kualitasnya. Ibn `Abbâs memprediksi Thâwûs termasuk ahli surga. Aktifitas ibadahnya sangat kuat dan ia termasuk ahli ibadahnya orang Yaman, demikian keterangan Ibn Hibbân. Ia berhaji sebanyak 40 kali. Barangkali hal ini disebut karena catatan tersebut menandakan ketekunan ibadah yang jarang ditemui di kalangan penduduk Mekkah sendiri. Ia wafat 106 H. [170]

e. ``Athâ' bin Abi Rabbâh

Bernama lengkap Abû Muhammad `Athâ' bin Abi Rabbâh, eks budak kalangan Quraisy Mekkah. Ia dilahirkan pada 27 H yang bertepatan dengan masa-masa pemerintahan `Utsman bin Affân (memerintah dari 644 M – 656 M/ 24 H – 36 H) dan meninggal pada 114 H. Fisiknya yang digambarkan berkulit hitam, berhidung pesek, pincang, penglihatannya terganggu sebelah hingga akhirnya buta,[171] tidak berkorelasi dengan kapasitasnya sebagai tokoh tabi`in.

Dari Ibn `Abbâs, ia juga meriwayatkan dari `Abd Allah ibn `Umar, Amr bin al-Âsh dan sahabat yang lain. Konon ia berguru kepada dua ratus orang sahabat. Mengenai kapasitasnya, Abû Hanîfah memberikan kesaksian bahwa orang yang paling utama yang pernah ditemuinya adalah `Athâ' bin Abi Rabbâh sedangkan orang yang paling pembohong yang pernah dijumpainya adalah Jabir al-Ja'fi (*mâ ra'aytu fî man laqîtu afdhalu min `Athâ' wa lâ laqîtu fîman laqîtu akdzab min Jâbir al-Ja`fî*). Salamah bin Kuhayl menyebut Atha' sebagai tiga serangkai tokoh karena keilmuannya bersama Mujâhid bin Jabr dan Thâwûs bin Kaysân. Menurut Ibn Hibbân, `Athâ' termasuk tabi`in yang terkemuka keilmuan, kewaraan, kefaqihan, dan keutamaannya. Riwayatnya dilansir oleh perawi *kutub al-sittah.*

`Athâ' merupakan tabi`in yang terhitung sedikit meriwayatkan tafsir dari Ibn `Abbâs daripada murid Ibn `Abbâs yang lain. Hal tersebut tidak menghalangi ke-

[170] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.85
[171] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirun...,* Juz 1, hlm. 85

dudukannya sebagai tokoh tafsir tabi`in meskipun menurut Qatâdah, keahlian `Athâ' terkait dengan manasik haji, Sa`îd bin Jubayr paling alim di bidang tafsir, `Ikrimah di bidang biografi, dan al-Hasan al-Basri di bidang fikih. Sebagaimana diutarakan oleh Abd al-Azîz bin Rafi', `Athâ' bin Abi Rabbâh berhati-hati dalam beropini mengenai ayat-ayat al-Qur'an.

2. MADINAH

Sebenarnya banyak sahabat yang menghabiskan sisa hidupnya di Madinah dan mengembangkan kajian al-Qur'an. Madinah relatif lebih tenang dari keriuhan politik terlebih setelah kekhalifahan `Utsman bin Affan. Tradisi-tradisi yang dirintis Rasulullah dipertahankan dengan kuat di sini dan dalam perjalanannya menjadi bagian utama dari apa yang disebut dengan *`amal ahli Madînah* (tindak kebiasan penduduk Madinah).

Sahabat yang paling dikenal di bidang tafsir al-Qur'an adalah Ubayy bin Ka`b sehingga tidak mengherankan bila tokoh tabi`in di Madinah banyak mendapatkan riwayat tafsir darinya. Santri-santri Ubayy bin Ka`b, yaitu Abû al-`Aliyah, Muhammad bin Ka`b al-Qurdhî, dan Zayd bin Aslam.

a. Abû al-`Aliyah

Nama lengkapnya Abû al-`Aliyah Rafî` bin Mahrân al-Riyâhi. Ia masuk Islam dua tahun setelah Nabi wafat. Bila masuk Islam lebih awal, barangkali Abû al-`Aliyah ini akan dicatat masuk ke dalam jajaran sahabat karena ia lahir sebelum agama Islam hadir di Madinah. Selain berguru kepada Ubay bin Kaab, ia juga berguru kepada Ali bin Abi Thalib, Ibn Mas`ûd, Ibn `Abbâs, Ibn `Umar, dan beberapa sahabat yang lain.

Abû al-`Aliyah termasuk tokoh tabi`in besar (*kibâr al-tâbi`în*) yang terkenal di bidang tafsir. Ibn Ma`in, Abû Zar`ah, Abû Hatim, al-`Ijli, dan al-Lâlukâi mencatatnya sebagai sumber terpercaya. Para penyusun *al-kutub al-sittah* sepakat dengan kredibilitas positifnya. Menurut Ibn Abi Dawud, Abû al-`Aliyah merupakan tokoh tabi`in yang paling ahli di bidang qiraah al-Qur'an.

Dari Ubay bin Ka`ab, Abû al-`Aliyah menerima riwayat tafsir dalam jumlah yang besar. Riwayat ini diakses oleh al-Rabî' bin Anas dan kemudian diturunkan kepada Abû Ja'far al-Râzî. Riwayat Ubay bin Ka`ab dari jalur ini dinilai sahih. Ibn Jarîr al-Thabarî, Ibn Abi Hatim, al-Hakim, Ahmad bin Hanbal, mengambil riwayat dari jalur ini. Abû al-`Aliyah meninggal pada tahun 90 H/710 M.[172]

b. Muhammad bin Ka`b al-Qurdhî (القرظى)

Abû Hamzah/Abû Abdillah Muhammad bin Ka`ab bin Salim bin Asad al-Qurdhzi al-Madani. Ia berasal dari suku Aus Madinah. Ia mendapatkan riwayat dari Ali bin Abi Thalib, Ibn Mas'ûd, Ibn `Abbâs, Ubayy bin Ka`ab (tidak secara langsung—*bi al-wâsithah*), dan yang lain.

Ia terpercaya, adil, *wara'*, dan banyak meriwayatkan hadits sebagaimana tercatat dalam *al-kutub al-sittah*. Menurut Ibn `Aun, al-Qurdhî merupakan tabi`in yang sangat ahli dalam takwil al-Qur'an. Menurut Ibn Hibbân, ia termasuk tokoh paling terkemuka keilmuan dan ke-faqihannya di Madinah.

Konon ia meninggal di usia 78 tahun pada 118 H/738 M. Ketika itu ia berada di dalam masjid bersama jemaah pengajiannya dan atap masjid tiba-tiba runtuh.[173]

c. Zayd bin Aslam

Nama lengkapnya Abû Usamah/Abû `Abd Allah Zayd bin Aslam al-`Adawî al-Madanî. Ia mantan budak `Umar bin Khattâb yang ahli fikih dan tafsir dan termasuk jajaran tabi`in besar (*kibâr al-tâbi`în*). Imam Ahmad, Abû Zar`ah, Abû Hatim, dan al-Nasa'î menyatakan status ke-*tsiqah*-an Zayd bin Aslam.

Al-Bukhârî menceritakan bahwa Ali Zaynal `Âbidin bin al-Husayn bin `Ali bin Thâlib belajar dengan antusias, hingga mengajak serta jemaahnya, kepada Zain bin Aslam. Saat ditanya oleh Nafi' bin Jubayr bin Math`am, `Ali menjawab bahwa seseorang harus belajar kepada orang

[172] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 87
[173] *Ibid.*

yang dapat memberikan manfaat dalam meningkatkan kualitas agamanya

Zayd bin Aslam dikenal banyak menafsiri ayat-ayat al-Qur'an dengan logika (*bi al-ra'y*). Hal ini menjadi catatan bagi Ubaidillah bin `Umar yang berhati-hati dalam tafsir *bi al-ra'y.* Namun menurut Husayn al-Dzahabî, hal tersebut tidak mengurangi nilai ke-*tsiqah*-an Zayd bin Aslam karena beberapa sahabat dan tabi`in yang lain juga tidak bermasalah melalui tafsir *bi al-ra'y.* Di samping itu, tidak ditemukan pandangan ulama yang meng-kategorikan Zayd bin Aslam ke dalam kelompok aliran tafsir yang mengada-ada (*al-madzâhib al-mubtadi`ah*).

Tokoh Madinah berikutnya yang banyak meriwayatkan dari Zayd bin Aslam adalah `Abd al-Rahman bin Zayd bin Aslam dan Imam Malik bin Anas. Konon, Zayd bin Aslam meninggal pada 136 H/ 756 M.[174] Berarti Zayd bin Aslam mengalami perpindahan kekuasaan dari Dinasti Umayyah yang berakhir pada 130 H/750 M kepada Dinasti `Abbasiah dan segenap gonjang-ganjingnya.

3. KUFAH

Mufassir tabi`in dari kawasan Irak banyak berjasa pada para sahabat di Kufah terutama sahabat senior `Abd Allah Ibn Mas`ûd. Pada masa pemerintahan `Umar bin Khattab, `Abd Allah Ibn Mas`ûd ditugaskan sebagai guru besar di Kufah sekaligus menjadi menteri utama Gubernur `Ammar bin Yasir. Penempatan terhadap Ibn Mas`ûd oleh Khalifah `Umar bin Khattab tepat mengingat kapasitas dan kapabilitas Ibn `Abbâs dapat memenuhi kebutuhan pengajaran di kawasan Kufah yang merupakan kawasan rasional (*ahl al-ra'y*).

Ibn Mas`ûd meletakkan dasar pencarian dalil (*istidlâl*) hukum melalui upaya rasional (*ijtihâd al-ra'y*) yang diwariskan kepada ulama Irak. Tidak heran bila hal tersebut juga berkenaan dengan corak tafsir Kufah yang diwarnai nuansa tafsir *bi al-ra'y wa al-ijtihâd.* [175]

---

[174] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 88
[175] *Ibid.*

Aliran tafsir Kufah dinisbatkan kepada Ibn Mas`ûd dikarenakan faktor ketokohan dan kontribusi Ibn Mas`ûd, juga banyak riwayat tafsir yang tercatat bersumber dari Ibn Mas`ûd sampai kepada generasi berikutnya. Santri-santri `Abd Allah Ibn Mas`ûd, yaitu `Alqamah bin Qays, Masruq bin `Abd al-Rahman, al-Azwad bin Yazid, Murrah al-Hamdani, `Amir al-Sya`bî, al-Hasan al-Bashrî, dan Qatâdah bin Di`amah (60 H–117 H).

a. `Alqamah bin Qays

Nama lengkapnya `Alqamah bin Qays bin Abdillah bin Malik al-Nakhai al-Kufi. Lahir pada masa Nabi hidup dan meninggal di usia sepuh 90 tahun antara 61-62 H/ 680 M; di tahun-tahun yang sama dengan kejadian peristiwa Karbala di luar kota Kufah.

Selain kepada Ibn Mas`ûd, ia juga menerima riwayat dari `Umar bin Khattab, `Utsman, Ali, dan beberapa sahabat yang lain. `Alqamah termasuk murid Ibn Mas`ûd yang paling termasyhur dengan riwayat, pengetahuan, dan ilmu gurunya. Menurut Abû al-Matsna, `Alqamah merupakan cetak *copy* dari Ibn Mas`ûd sehingga melalui `Alqamah, seseorang tidak perlu risau karena tidak pernah berjumpa dengan Ibn Mas`ûd.

Ibn Mas`ûd sendiri sebagaimana diceritakan oleh `Abd al-Rahman bin Yazid, memuji `Alqamah seakan-akan melebihi dirnya: *mâ aqra'u syay'an wa lâ a`lamuhu illâ `Alqamah yaqra'uhu wa ya`lamhu* (Apa yang saya baca dan tidak saya pahami, dapat `Alqamah baca dan dipahaminya). Para ulama memberi penilaian positif terhadap kredibilitas. Marrah al-Hamdani menyebut `Alqamah termasuk pribadi *rabbânî*.[176]

b. Masrûq bin `Abd al-Rahman

Nama lengkapnya Abû Aisyah Masrûq bin al-Ajda` bin Malik bin Umayyah al-Hamdani al-Kufi al-`Abid. Nama Masrûq bin `Abd al-Rahman didapatnya dari `Umar bin Khattab saat ditanya tentang namanya: Masrûq bin al-

[176] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 89

Ajda`. `Umar mengatakan bahwa kata al-ajda' adalah setan. Kemudian `Umar merubah al-ajda' menjadi `Abd al-Rahman.

Masrûq banyak belajar dari para sahabat khalifah yang empat, Ibn Mas`ûd, Ubay bin Ka`b dan beberapa sahabat yang lain. Terutama sebagai murid Ibn Mas'ûd, menurut `Ali bin al-Madini tidak ada murid Ibn Mas'ûd yang mengungguli kapasitas keilmuan dan kepribadian Masrûq. Ulama kritikus tokoh (*al-jarh wa al-ta'dîl*) seperti Yahya ibn Ma`in, Ibn Sa`d, dan Ibn Hibbân memberi penilaian kredibel (*tsiqah*) kepadanya. Perawi-perawi *al-kutub al-sittah* mengambil riwayat dari Masrûq. Konon, saat Masrûq berkesempatan haji, ia tidak melewatkannya kecuali hanya untuk beribadah sampai-sampai ia tertidur saat sujud. Ia wafat pada 63 H.[177]

c. Al-Azwad bin Yazîd

Abû `Abd al-Rahman al-Aswad bin Yazid bin Qays al-Nakha'î. Ia termasuk tabi`in senior yang berguru kepada Ibn Mas'ûd. Selain kepada Ibn Mas'ûd, al-Azwad bin Yazid, juga memiliki riwayat dari Abû Bakar, `Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Khudzaifah, dan Bilal bin Rabah.

Imam Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma`in, Ibn Hibbân, dan Ibn Sa'd memberikan penilaian positif kepada al-Azwad. Perawi-perawi *al-kutub al-sittah* mengambil riwayat darinya. Ibrahim al-Nakhai menyebutnya sebagai murid Ibn Mas'ûd yang biasa dimintai fatwa. Pribadi al-Azwad sangat relijius. Ia melaksanakan puasa tanpa henti (*shaum al-dahr*) dan konon salah satu penglihatannya terganggu karena amalan tersebut. Ia meninggal di Kufah kira-kira tahun 74 H.[178]

d. Murrah al-Hamdanî

Abû Ismail Murrah bin Syarahil al-Hamdani al-Kûfî. Ia dikenal sebagai ahli ibadah dan mendapat julukan Murrah al-Thayyib atau Murrah al-Khair (Murrah yang baik). Gelar itu disematkan kepadanya karena kualitas

[177] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 90
[178] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 91

ibadah, kewara`annya, dan kebaikan hatinya. Ia berguru kepada Abû Bakar, `Umar, Ali bin Abi Thalib, dan Ibn Mas'ûd serta beberapa sahabat yang lain.

Yahya bin Ma'in dan al-`Ijliy memberi Murrah penilaian positif. Perawi-perawi *al-kutub al-sittah* mengambil riwayatnya. Menurut kesaksian al-Harits al-Ghanawiy, Murrah melaksanakan sholat tiap harinya sebanyak 600 rakaat hingga dari seringnya sujud, wajah Murrah dipenuhi debu. Ia meninggal pada tahun 76 H.[179]

e. `Amir al-Sya`bî

Abû `Amr `Amir bin Syarahil al-Sya'bi al-Hamir al-Kufi. Ia disebut sebagai *qadhi al-Kufah* (ahli hukum Kufah). `Amir al-Sya'bi menyatakan bahwa dirinya menemui dan bergaul dengan 500 orang sahabat. Namun menurut al-`Ijli, `Amir al-Sya'bi berguru langsung hanya kepada 48 orang sahabat.

`Abd Allah Ibn `Umar, menurut Abd al-Malik bin Umair, memuji pengetahuan `Amir al-Sya'bî tentang kisah-kisah peperangan (*al-maghâziy*) sebagai yang paling menguasai (*ahfadzu wa a`lamu*) di kalangannya. Ibn `Uyaynah menyebut `Amir al-Sya'bi sebagai tokoh di zamannya seperti halnya Ibn `Abbâs di zamannya dan Sufyan al-Tsawrî di zamannya. Yahya bin Ma`in, Abû Zar'ah, Ibn Hibbân, Abû Ja'far al-Thabarî, Abû Hashin, Abû Bakar bin `Iyasy, dan Abû Ishaq al-Hibal memberikan kredit kapabel bagi `Amir al-Sya'bi sebagai yang terpercaya, berpengetahuan, dan menguasai fikih serta sastra.

Bahkan Sulaiman bin Abi Majliz memuji tokoh tabi`in satu ini setinggi langit menyebutnya lebih faqih daripada Said bin al-Musayyib, Thâwûs, `Atha', al-Hasan, dan Ibn Sirin. `Ashim memujinya sebagai tokoh yang paling berpengetahuan tentang hadits di Kufah, Bashrah, dan Hijaz.

Sebagaimana diceritakan Ibn Hibbân dan al-Thabarî, kapasitas pengetahuan dan penguasaan `Amir al-Sya'bî

[179] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I*...,* hlm. 91

terlihat dari kritik pedasnya terhadap penafsiran tokoh lain pada zamannya yaitu al-Sudî dan Ibn Shalih karena keduanya dinilai sembrono (*muqshirain fi al-nadhr*). `Amir al-Sya'bî lahir pada 20 H dan wafat tahun 109 H.[180]

f. Al-Hasan al-Bashrî

Abû Said al-Hasan bin Abi al-Hasan Yassar al-Bashrî. Menurut Abû Sa`d dilahirkan pada dua tahun terakhir masa kekhalifahan `Umar bin Khattab. Tidak terlalu jelas hubungan primordialnya dengan Ibn Mas`ûd karena al-Hasan disebut hanya berguru kepada Ali bin Abi Thalib, `Abd Allah Ibn `Umar, Anas bin Malik, dan beberapa sahabat yang lain.

Al-Hasan dikenal sebagai tokoh tabi`in yang memiliki kemampuan retoris yang baik (*fashîh*) dan kecenderungan esoteris (*zâhid*). Anas bin Malik menganjurkan orang-orang untuk bertanya kepada al-Hasan karena di saat orang lain alpa, al-Hasan dapat diandalkan. Tokoh tabi`in yang lain seperti `Athâ' bin Abi Rabbâh menunjukkan perhormatan kepada al-Hasan dengan meminta al-Hajjâj bin Artha'ah agar memuliakan al-Hasan karena keteladanan al-Hasan sebagai imam besar. Sulayman al-Taymi menyebut al-Hasan sebagai Mahaguru penduduk Bashrah (*syaikh ahl al-Bashrah*).

Bahkan Abû Ja'far al-Baqir menyebutkan bahwa wejangan al-Hasan menyerupai wejangan para nabi (*dzalika alladzi yusybihu kalamuhu kalam al-anbiya'*). Ibn Sa'd memberikan banyak predikat kepada al-Hasan. Menurutnya, al-Hasan adalah pemersatu (*jâmi*), intelektual (*âlim*), mulia (*râfi`*), ahli agama (*faqîh*), terpercaya (*tsiqah*), dapat dipercaya (*ma'mûn*), ahli ibadah (*`âbid nâsik*) dan jago berpesan (*fashîh*). Al-Hasan memiliki keyakinan determinisme (*qadariyah*) dan menurutnya, orang yang mengingkari *qadr* adalah kafir. Para perawi *al-kutub al-sittah* mengambil riwayat

180 Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 92

darinya. Al-Hasan al-Bashrî meninggal pada tahun 110 H dengan usia 88 tahun.[181]

g. Qatâdah bin Di`amah

Abû al-Khattab Qatâdah bin Di`amah al-Sudusi. Termasuk tabi`in generasi yang lebih muda dari tokoh-tokoh tabi`in yang disebutkan sebelumnya. Qatâdah mendapatkan riwayat di antaranya dari Anas bin Malik, Abi al-Thufail, Ibn Sirin, Ikrimah, `Athâ' bin Abi Rabbâh.

Qatâdah memiliki daya ingat kuat, pengetahuan luas tentang bahasa, syair, sejarah, dan geneologi Arab. Ibn Sirin memuji daya ingat Qatâdah yang dinilainya luar biasa. Tak kurang dari Said bin al-Musayyib yang menganggapnya tokoh Irak terbaik. Saat diperbandingkan dengan Makhul, al-Zuhri memilih Qatâdah sebagai tokoh yang lebih baik. Abû Hatim pernah mendengar Ahmad bin Hanbal menerangkan tentang Qatâdah dengan panjang lebar karena keistimewaannya. Menurut Abû Hatim, Qatâdah merupakan murid terbaik Anas bin Malik setelah al-Zuhri.

Abû `Amr bin al-`Alla' mencukupkan diri pada tafsir Qatâdah ketika ditanya oleh Ma'mar tentang lafadz *muqrinîn* pada Q.S al-Zukhruf 43:13 yaitu *mutîqîn:* orang-orang yang berkemampuan atau kuat. Ibn Sa'd menilai Qatâdah terpercaya dan ahli hadits (*hujjah fi al-hadits*). Ibn Hibbân menilai Qatâdah termasuk ulama yang mumpuni di dalam bidang al-Qur'an dan fikih serta kuat daya ingatnya. Qatâdah bin Di`amah meninggal pada tahun 117 H dalam usia 56 tahun. Dengan demikian Qatâdah lahir pada tahun 61 H.[182]

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa perkembangan Islam yang terus meluas menyebabkan banyaknya orang yang masuk Islam terutama dari kalangan ahli kitab seperti `Abd Allah bin Salam, Kaab al-Ahbar, Wahhab bin Munabbih, Abdul Malik bin `Abd al-Azîz bin Jurayj menyebabkan infiltrasi unsur-unsur israiliyat dan nasraniyat dalam tafsir al-Qur'an misal tentang

[181] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 93
[182] *Ibid.,* hlm.93

kisah-kisah umat dan nabi-nabi terdahulu; pemikiran filsafat dan lain sebagainya.

Kalangan tabi`in banyak yang tertarik dengan detail-detail kisah-kisah inspiratif dalam al-Qur'an tentang umat dan Nabi terdahulu. Informasi tentang hal itu banyak terdapat dalam bendahara pengetahuan ahli kitab. Dengan mengutip dari Ahmad Amin dalam *Fajrul Islâm*, al-Dzahabî berpandangan bahwa Israiliyat masuk ke dalam tafsir di era tabi`in ini.[183] Namun, catatan bahwa Ibn `Abbâs sudah mengakses informasi dari ahli kitab, menunjukkan kalau unsur israiliyat telah dimulai pada masa sahabat walaupun tidak semasif di era tabi`in.

D. Sumber/Pijakan Tafsir Para Tabi`in

Dalam menafsirkan al-Qur'an, para tabi`in meneruskan kebiasaan para sahabat guru-guru mereka. Sehingga, metode mereka tidak jauh berbeda; sama dengan para sahabat. Sumber penafsiran era tabi`in adalah:

1. Al-Qur'an
2. Bayan Nabi yang diperoleh melalui sahabat
3. Pendapat para sahabat sendiri
4. Pandangan ahli kitab yang diperoleh dari kitab suci masing-masing
5. Ijtihad para tabi`in sendiri[184]

Sumber ke-5 cukup signifikan pada era ini mengingat Nabi dan para sahabat hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu yang memerlukan penjelasan untuk ukuran zaman awal, yang di era tabi`in ayat-ayat yang memerlukan penjelasan semakin bertambah.[185]

Mengenai status tafsir tabi`in ini apakah dapat dijadikan dasar pegangan, ada dua pandangan:

1. Tidak dapat dijadikan dasar pegangan atau *hujjah.*
   Alasannya, *pertama,* mereka tidak memiliki kemungkinan mendengar keterangan langsung dari Rasulullah. Berbeda dengan sahabat yang memiliki kemungkinan besar mendengar langsung dari Rasulullah. *Kedua,* tabi`in tidak

[183] *Ibid.,* hlm.97
[184] *Ibid.,* hlm.76
[185] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 76

merasakan secara langsung situasi-situasi saat al-Qur'an diturunkan sehingga bisa salah memahami makna suatu ayat. *Ketiga,* kapabilitas tabi`in (*`adâlah al-tabi`in*) tidak diputuskan langsung oleh agama (*manshûsh*) sebagaimana pada kapabilitas sahabat (*`adâlah al-shahâbah*). Abû Hanifah berkata:

ما جاء عن الرسول فعلى الرأس والعين وما جاء عن الصحابة تخيرنا وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال

Sesuatu yang berasal dari Rasulullah maka atas kepala dan mata (harus diyakini). Sedangkan yang berasal dari sahabat adalah pilihan terbaik kita. Sedangkan yang berasal dari tabi`in, sebagaimana mereka adalah para ulama, kita juga ulama.

2. Dapat dijadikan dasar pegangan atau *hujjah.*
   Sebagian besar mufassir, berpandangan bahwa pendapat tabi`in terkait al-Qur'an dapat dijadikan pegangan karena mereka berguru kepada sahabat. Tabi`in Mujahid bin Jabr misal, diceritakan mengaji al-Qur'an kepada Ibn `Abbâs sebanyak tiga kali yang dibahas ayat per ayat. Demikian juga Qatâdah bin Di`amah, diceritakan telah mendengar semua hal yang harus diketahui dari ayat per ayat.

Menyikapi dua pendapat ini, al-Dzahabî merujuk kepada pandangan Syu'bah bin al-Hajjâj sebagaimana dikutip Ibn Taymiyah bahwa *qawl* tabi`in dalam tafsir al-Qur'an dapat dijadikan pegangan namun dengan syarat. Yaitu, *qawl* tabi`in itu disepakati oleh tabi`in-tabi`in yang lain. Bila tidak, *qawl* tabi`in layak diabaikan.[186]

Fenomena umum tafsir al-Qur'an pada masa tabi`in, menurut al-Dzahabî adalah:

1. Infiltrasi cerita-cerita israiliyat-*nash*raniyat yang dibawa oleh muallaf-muallaf ahli kitab dan dikonsumsi oleh para tabi`in untuk memperkaya ilustrasi terhadap ayat
2. Penggunaan metode *talaqqiy-riwayah* melalui jalur dan kecenderungan khusus (*thâbi` al-ikhtishâhs*) dari guru masing-masing. Hal ini berbeda dengan metode *talaqqiy-*

[186] *Ibid.,* hlm. 96

riwayah di era sahabat yang langsung dari Rasulullah atau antar sahabat dengan pemahaman yang utuh.

3. Mulai muncul kecenderungan aliran teologi tertentu sebagai efek dari kecenderungan aliran teologis para tabi`in, misal pada Qatâdah bin Di`amah dan al-Hasan al-Basriy yang Qadariyah.
4. Mulai muncul perbedaan dan ragam penafsiran terutama yang berkenaan dengan hukum.

E. Contoh Tafsir Tabi`in

Contoh tafsir tabi`in adalah tafsir terhadap Q.S al-Fatihah 1:6

Tunjukilah Kami jalan yang lurus,

Menurut al-Hasan al-Bashrî, sebagaimana juga dikutip dalam tafsir al-Thabarî dan Ibn Katsîr, jalan lurus itu adalah Rasulullah dan dua sahabatnya setelahnya.[187]

قال الحسن البصري: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحباه من بعده

Al-Hasan al-Bashri berkata: Jalan lurus itu adalah Rasulullah SAW dan dua sahabat setelah Rasulullah.

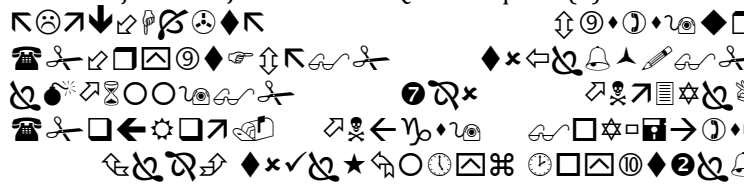
Tentang Q.S al-Fath (48):29:

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. kamu Lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud.

[187] Muhammad Umar al-Hâji, *Mawsû`ah Tafsîr Qabla `Ahdi al-Tadwin,* Damaskus: Dar al-Maktabi, 2007, hlm. 306

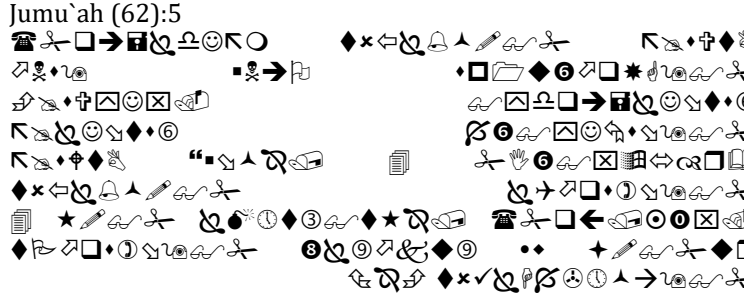
Menurut al-Hasan al-Bashrî, *walladzi ma`ahu* adalah Abû Bakar; *asyidda'u `ala al-kuffâr* adalah `Umar bin Khattab; *ruhama'a baynahum* adalah `Utsman bin `Affan; *tarahum rukka`an sujjadan* adalah `Ali bin Abi Thâlib; *yabtaghuna fadhlan min Allah wa ridhwanan* adalah Thalhah, al-Zubayr, `Abd al-Rahman, Sa'd, Sa`id, dan Abû Ubaydah; *sîmahum fi wujûhihim min atsar al-sujûd* artinya wajah-wajah sujud mereka semua akan putih cemerlang pada hari kiamat.[188]

Mujâhid bin Jabr menafsiri Q.S al-Baqarah (2):65



dan Sesungguhnya telah kamu ketahui orang-orang yang melanggar diantaramu pada hari Sabtu, lalu Kami berfirman kepada mereka: "Jadilah kamu kera yang hina".

Dengan teknik tafsir *bi al-ra'y.* Sebagaimana dilansir al-Thabarî, menurut Mujâhid, orang-orang bani Israil pembangkang tidak dirubah menjadi kera dalam pengertian yang sebenarnya melainkan dirubah hatinya sehingga perilaku mereka tidak ubahnya hewan. Kera pada ayat di atas merupakan perumpamaan dari Allah sebagaimana perumpamaan keledai (himar) pada Q.S al-Jumu`ah (62):5



62:5. perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa Kitab-Kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang

[188] Dapat juga dilacak ke *Zâd al-Masîr* dan al-Thabâri. Lihat Muhammad Umar al-Hâji, *Mawsû`ah Tafsîr Qabla `Ahdi al-Tadwîn...,* hlm. 312

mendustakan ayat-ayat Allah itu. dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.

Begitu juga dengan Q.S Qiyamah (75):22-23

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. 23. kepada Tuhannyalah mereka melihat.

Dengan tafsir *bi al-ra`y*, Mujâhid bin Jabr melalui al-Thabarî memahami ayat (*ilâ rabbihâ nâdhirah*) di atas bukan melihat Allah melainkan *tantadzir al-tsawâb min rabbihâ:* menunggu balasan dari Tuhan. Mujahid meyakini bahwa kelak *lâ yarâhu min khalqihi syay'un:* ciptaan-Nya tidak akan melihat-Nya sedikitpun.[189]

[189] Al-Thabarî menolak penafsiran Mujâhid ini karena mengesampingkan dhahir ayat dan menilainya tercela. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 80

BAGIAN V

TAFSIR MASA PERTENGAHAN: MASA SETELAH TABI`IN

A. Situasi dan Kondisi Sosial dan Politik Islam Era Akhir Dinasti Umayyah dan Awal Dinasti Abbasiyah

Dinasti `Umayyah berdiri pada tahun 40 H/660 M saat Muawiyah bin Abi Sufyan dilantik sebagai khalifah di Iliyâ' Yerussalem dengan Damaskus sebagai pusat pemerintahan. Dinasti ini berakhir saat Marwan II memerintah singkat dari 744-750 M. Abû al-`Abbas al-Shaffah, pemimpin kelompok Abbasiah, di daulat sebagai khalifah pada 30 Oktober 749 M dan berhasil menuntaskan perlawanan Damaskus pada 26 April 750 M.

Dengan dipimpin paman Abû al-Abbas, `Abd Allah bin `Ali bin `Abd Allah bin `Abbas, pasukan dinasti baru Abbasiah bergerak melakukan pembersihan total terhadap seluruh anasir yang berhubungan dengan dinasti Umayyah. Bahkan kuburan para raja Umayyah di berbagai tempat dibongkar dan jasadnya dihancurkan kecuali kuburan `Umar bin Abd al-Aziz. Tidak keluarga Umayyah banyak yang lolos dari akuisisi maut jenderal `Abd Allah bin `Ali ini, kecuali `Abd al-rahman bin Muawiyah bin Hisyam yang berhasil kabur ke Spanyol dan mendirikan kembali panji dinasti Umayyah di Andalusia.

Dinasti `Abbasiah berkuasa sejak 750 M hingga hancur di tangan pasukan Mongol pada 1258 M. Pada mulanya, dinasti ini bercita-cita hadir sebagai anti-tesa dari dinasti Umayyah yang dinilai sekuler dan tidak relijius. Namun dalam perkembangannya, Abbasiah tidak beda sekulernya dengan Umayyah. Meski demikian sejarah mencatat bahwa Islam mencapai salah satu puncak kegemilangannya saat kekuasaan dinasti keturunan `Abd Allah Ibn `Abbâs ini. [190]

[190] lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 355-375

B. Fase Penulisan dan Penyusunan Tafsir al-Qur'an

Bila mengikuti penentuan yang disampaikan Husayn al-Dzahabî bahwa periode kodifikasi tafsir pasca tabi`in mulai berlangsung di akhir masa Umayyah dan awal masa Abbasiah,[191] itu berarti sekitar tahun 130 H /750 M (abad ke-2 hijriyah atau ke-8 masehi). Penentuan ini tidak menandakan bahwa belum ada penulisan akan tetapi belum ada pembukuan kitab tafsir secara khusus yang dapat diketahui secara persis kecuali pada waktu tersebut.[192]

Kodifikasi tafsir dapat dirunut dari kodifikasi hadits. Seluruh keterangan dan ketetapan dari Nabi tentang apapun dikompilasi dalam kitab-kitab hadits, tidak terkecuali keterangan Nabi tentang al-Qur'an. Upaya pengumpulan, penulisan, dan pembukuan hadits Nabi banyak didukung data-data dari *qawl* sahabat dan tabi`in sebagai narasumber-narasumber utama. Pada proses inilah, tafsir menjadi bagian dari hadits.

Secara ringkas, proses kodifikasi kitab tafsir dari era awal hingga pertengahan dapat dilihat dalam tahap-tahap berikut:

1. Periode *riwâyah-talaqqî* yang berlangsung pada masa Nabi, sahabat dan tabi`in. Peran *atsar* pada masa ini sangat dominan. Beberapa bukti tafsir *bi al-ra'y* pada masa ini tampak menonjol justru karena tradisi yang sebenarnya adalah tafsir *bi al-riwâyah*. Masa ini dikenal dengan masa salaf.
2. Periode pengumpulan dan penulisan dalam satu proyek: kodifikasi hadits. Tafsir menjadi bagian dari bab kitab hadits (*tadwîn al-tafsîr `ala bâb min abwâb al-hadîts*).
   Husayn Al-Dzahabî mencatat beberapa nama ulama ahli hadits yang berjasa terlibat dalam pengumpulan hadits yang berkenaan dengan tafsir al-Qur'an. Mereka adalah Yazid bin Harun al-Salami (w. 117 H), Syu'bah bin al-Hajjâj (w. 160 H), Waki' bin al-Jarrah (w. 197 H), Sufyan bin Uyaynah (w. 198 H), Ruh bin Ubadah al-Bashrî (w. 205 H), `Abd al-Razzâq bin

[191] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.104

[192] Ibn Malikah memberi kesaksian bahwa Mujahid bin Jabr pernah sibuk dengan lembaran-lembaran untuk menulis keterangan tafsir al-Qur'ân yang disampaikan Ibn Abbas. Tabi`in Sa'id bin Jubair (w. 95 H) diceritakan pernah menulis tafsir al-Qur'ân pesanan Khalifah dinasti Umayyah, Abd al-Malik bin Marwan bin Hakam (w. 86 H) yang diketemukan oleh Atha' bin Dinar al-Hudzali al-Mishri dalam bentuk *diwan.* Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.106

Hammam (w. 211 H), Adam bin Abi Iyas (w. 220 H), dan `Abd bin Hamid (w. 249 H). Namun tidak diketahui satu jejakpun dari hasil kerja mereka yang sampai kepada generasi saat ini.

3. Penulisan tafsir terpisah dari hadits (*tadwîn al-tafsîr `ala istiqlâl wa infirâd min abwâb al-hadîts*) yang bersifat tertib mushaf (*tartîb mushafi*). Nama seperti Ibn Mâjah (w. 273 H), Abû Bakr bin Mundzir al-Naysabûri (w. 318 H), Ibn Abi Hatim (w. 327 H), Abû al-Syaikh bin Hibbân (w. 369 H), al-Hakim (w. 405 H), dan Abû Bakar bin Marduwih (w. 410 H), terutama Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310 H) merupakan ulama-ulama yang berjasa dalam hal ini. Kodifikasi tafsir pada tahap ini lengkap dengan *isnâd*-nya.

   Kitab *Ma'âni al-Qur'ân* karya al-Farra' (w. 207 M) yang sampai kepada generasi berikutnya diragukan oleh Husayn al-Dzahabî sebagai karya yang mula-mula memulai penyusunan tafsir secara mandiri dan urut ayat sebagaimana disampaikan oleh Ibn Nadhim dalam *al-fihrist* dan didukung oleh Ahmad Amin dalam *Dhuha al-Islâm.* Alasannya, gaya penafsiran al-Farra' bukan hal yang sama sekali baru pada abad ke-2 dan ke-3. Pola dalam penafsiran *Ma'âni al-Qur'ân* mirip dengan *Majâz al-Qur'ân* karya Abû Ubaydah. Disamping itu informasi yang jauh lebih awal dari Ibn Abi Malikah bahwa tokoh tabi`in Mujâhid mendapatkan seluruh penjelasan tentang al-Qur'an dari Ibn `Abbâs, tidak dapat dikesampingkan untuk dipertimbangkan sebagai data-fakta telah disusunnya tafsir al-Qur'an secara urut ayat sejak masa tabi`in.[193]

4. Penulisan tafsir al-Qur'an secara tertib mushaf (*tartîb mushafi*) namun keterangannya mulai bermacam-macam karena menggunakan riwayat-riwayat tanpa sanad. Dampaknya banyak sekali keterangan israiliyat dan keterangan

[193] Informasi Ibn Nadim tersebut berdasarkan penuturan Abû al-Abbas Tsa'lab bahwa *Ma'âni al-Qur'ân* merupakan karya al-Farra' yang didiktekan atas permintaan temannya, Umar bin Bakir yang berkeinginan menyanggupi permintaan gubernur al-Hasan bin Sahl tentang sesuatu yang berhubungan dengan al-Qur'ân. Abû al-`Abbas Tsa'lab mengagumi bagaimana al-Farra' mendiktekan penjelasan ayat al-Qur'ân yang dibacakan kepadanya sejak dari surat al-Fatihah. Abû al-`Abbas berkesimpulan tidak ada orang lain sebelumnya yang melakukan hal seperti itu atau paling tidak, melebihi dari apa yang sudah dilakukan al-Farra'. Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.105

yang tidak jelas asal-asulnya, Misal Q.S al-Fatihah (1):7: *ghayr al-maghdûbi `alayhim wa la al-dlâllîn*, memiliki hingga 10 tafsir yang berbeda padahal yang tafsir *ma'tsûr* dari Rasulullah yang dimaksud adalah orang Yahudi dan Nasrani. Para sahabat dan tabi`in tidak diketahui berselisih tentang penafsiran ini.

5. Penulisan tafsir al-Qur'an secara tertib mushaf (*tartîb mushafî*) dengan sumber kombinasi *bi al-ma'tsûr-bi al-ra'y; bi al-naqlî-bi al-`aqlî.* Pada fase ini tafsir *bi al-ra'y* mulai menunjukkan eksistensinya secara serius. Sumber *ma'tsur* tetap dipakai namun sering sebagai pelengkap. Upaya-upaya personal penafsir dengan opini rasionalnya dalam menafsiri al-Qur'an dan usaha komparasi selektif pendapat-pendapat tafsir mulai marak. Sejauh memperhatikan dengan seksama batasan bahasa dan sintaktika-sintagmatika ayat, tafsir *bi al-ra'y* dapat diterima. [194]

Tentu saja, penulisan tafsir *tartîb mushafî* bukan satu-satunya model karena pada saat itu juga berkembang tafsir al-Qur'an dari sisi pembahasan tertentu yang memberi sumbangan penting bagi kajian ilmu al-Qur'an di masa berikutnya.

C. Kemunculan Corak (*al-Lawn*) Tafsir Orientatif di Masa Pertengahan

Perkembangan peradaban Islam di seantero wilayah, juga berdampak pada perkembangan perspektif ilmu dan pengetahuan di kalangan umat Islam. Perkembangan peradaban itu juga semarak dengan dinamika politik yang multi realitas dan multi kepentingan. Kepentingan politik ini cepat atau lambat membawa pengaruh pada kecenderungan seorang sarjana muslim dalam perspektif ilmu dan pengetahuannya. Jadi setidaknya ada dua faktor yang mempengaruhi cara pandang seseorang: *pertama,* latarbelakang pengetahuan dan pengalamannya dan *kedua,* lingkungan kepentingan atau kecenderungan politik atau aliran atau kelompok.

Apakah fenomena di atas baru dimulai terjadi pada masa pasca tabi`in? Sedari awal fenomena-fenomena terutama

[194] Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.108

dinamika politik muslim sudah menunjukkan dengan jelas keadaan yang berlangsung fluktuatif sejak kewafatan Rasul. Namun di masa generasi salaf (sahabat dan tabi`in), perbedaan lebih menonjol dalam masalah hukum daripada tafsir al-Qur'an. Kalaupun terdapat perbedaan, menurut Husayn al-Dzahabî hanya bersifat suplementer: perbedaan ungkapan (*ikhtilâf al-`ibârât*) atau perbedaan cara menjelaskan (*ikhtilâf al-tanawwu'*).[195] Perbedaan tafsir al-Qur'an pada masa sahabat dan tabi`in belum sekentara saat umat Islam menghadapi kompleksitas masalah muncul seiring pertumbuhan peradaban Islam. Sementara al-Qur'an menempati posisi sentral sebagai *klausa prima* kehidupan muslim.

Corak-corak tafsir yang muncul pada era pertengahan di satu sisi menunjukkan keistimewaan al-Qur'an yang multidimensi dan di sisi yang lain, terutama tafsir yang tendensius, menunjukkan kecenderungan bahkan kesewenangan penafsir terhadap al-Qur'an. Upaya penafsiran al-Qur'an secara *aqliy* semula dalam batas-batas memperjelas sumber *ma'tsur* dan kajian perbandingannya. Akan tetapi berikutnya bergerak melebar dan mendalam dengan dipengaruhi faktor-faktor subjektif mufassir: latar belakang ilmu dan pengetahuan; primordialisme (*al-ara' al-mutasya`ibah*) dan dogma.

Kodifikasi ilmu bahasa, nahwu, shorof; aliran-aliran fikih yang berubah sektarian; perdebatan teologi yang berkepanjangan; fanatisme kelompok; filtrasi filsafat melalui translasi dan pengajarannya, menjadi faktor hegemonisasi tafsir *bi al-ra'y* terhadap tafsir *bi al-ma'tsur.* Bermunculanlah tafsir dengan beragam corak.[196]

1. Corak Sektarian (Sunni-Syiah-Mu`tazilah/Tafsir Madzhabî)

Corak ini berorientasi pada penguatan identitas aliran hukum (madzhab) yang sektarian. Pergesekan antar madzhab (tepatnya, pergesekan antar loyalis madzhab) memancing beberapa sarjana pendukung madzhab menampilkan al-Qur'an dalam corak sektarian. Beberapa nama yang disebut untuk konteks ini adalah Abû Bakar al-

[195] Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 98
[196] Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 108

Râzî al-Jashshâsh (w. 370 H) melalui *Ahkâm al-Qur'ân* yang condong Hanafiyah; Abû al-Hasan al-Thabarî/al-Kiya al-Harâsi (w. 504 H) melalui dengan nama serupa: *Ahkâm al-Qur'ân* yang condong syafiiyyah; Abû Bakar ibn al-`Arabî (w. 543 H) melalui kitab dengan nama sama: *Ahkam al-Qur'an* dan Abû `Abd Allah al-Qurthubî melalui *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* yang condong Malikiyah; dan Miqdad al-Sayyuri (dari abad 8 H) melalui *Kanz al-Furqân fî Fiqh al-Qur'ân.*

2. Corak Sufistik (*al-Tafsîr al-Isyârî*)

Sebagaimana dikotomi sufisme ke dalam dua kelompok: *nadharî* dan *`amalî,* demikian juga tafsir al-Qur'an dengan corak sufi dibagi dua, yaitu corak *nadharî* dan *isyarî-amali*.

a. *Nadharî*

Corak ini banyak dipengaruhi pemikiran dan teori-teori filsafat ketuhanan (teosofis) sehingga seringkali al-Qur'an dipahami berdasarkan kecenderungan teoritis-filosofis mufassir. Anasir-anasir ekstra-qurani mewarnai corak ini. Al-Qur'an difungsikan untuk melegitimasi pandangan-pandangan sufistik tertentu. Tokohnya adalah Muhy al-Dîn ibn `Arabi melalui karya-karyanya seperti, *al-Futuhât al-Makkiyah*. Husayn al-Dzahabî menganggap tafsir dengan corak ini bermasalah karena menundukkan al-Qur'an pada pandangan-pandangan teoritis sufisme tertentu.[197]

b. *Isyârî-`Amalî*

Tafsir dengan corak ini dipengaruhi oleh olah batin (*riyâdhah rûhiyah*) mufassir dalam pengalaman *suluk* esotorisnya. Corak ini melihat banyak kemungkinan dalam dhahir *nash* ayat al-Qur'an yang memberi isyarat pada penyucian diri. Corak ini lebih luwes menerapkan pemaknaan terhadap al-Qur'an daripada tafsir sufi *nadzariy* yang doktrinal dan simbolistik. Menurut Husayn al-Dzahabî, corak ini layak dipertimbangkan untuk diterima bila memenuhi syarat daripada corak tafsir *nadharî.* Beberapa sahabat seperti `Umar bin

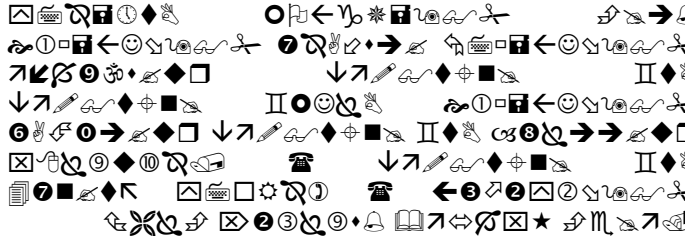
[197] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 251-260

Khattâb dan `Abd Allah Ibn `Abbâs, dinilai oleh al-Dzahabî memiliki pemahaman tafsir *isyârî* ini daripada sahabat yang lain. Misal tentang pengertian Q.S *al-Nash*r (110):1 yang dalam keterangan Ibn `Abbâs dan `Umar merupakan sinyal saat ajal Rasulullah akan tiba.[198]

3. Corak Politis (*al-Tafsîr al-Siyâsî*)

Tafsir dengan corak ini muncul karena kepentingan politik tertentu. Al-Qur'an dijadikan alat untuk membenarkan pandangan atau klaim politik kelompok tertentu. Tidak semua ulama berkenan membahas corak yang memang tidak ilmiah dan akademis ini.[199]

Meskipun tidak secara langsung, sahabat Amr bin al-Ash telah memulai praktek ini saat ia yang berada di kubu Muawiyah mengangkat al-Qur'an sebagai tanda untuk menyelesaikan pertikaian dengan al-Qur'an (*tahkîm*) dalam perang Shiffin. Kenyataannya, Amr bin al-`Âsh dicatat oleh sejarah memanfaatkan hal itu untuk melancarkan retorika yang menyebabkan 'kekalahan' `Ali bin Abi Thalib. Konon Muâwiyah bin Abi Sufyan menggunakan dalil al-Qur'an dalam korespondensi adu argumen perebutan kekuasaan dengan Hasan bin `Ali.[200] Yaitu Q.S Ali Imron (3):29:



Katakanlah: "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cAbût kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.

---

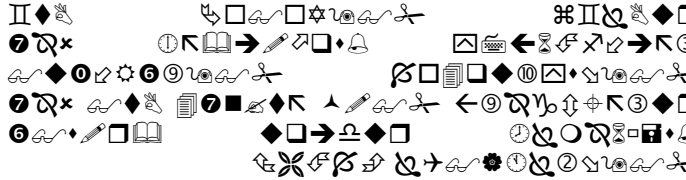
[198] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 263

[199] Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh,* Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 248

[200] S.H.M. Jafri, *Dari Saqifah sampai Imamah,* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 188

Bila dinamika politik di awal Islam saja demikian, dapat dipastikan bahwa pada masa-masa berikutnya saat politik Islam semakin dinamis, al-Qur'an dapat menjadi sarana efektif menyerang lawan politik atau mempertahankan pandangan politik.

Contoh lain tafsir Khawarij terhadap Q.S al-Baqarah (2):204



dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, Padahal ia adalah penantang yang paling keras.

Menurut kelompok Khawarij, ayat di atas diturunkan untuk `Ali bin Abi Thalib karena bersedia menerima permintaan *tahkim* kelompok Muawiyah. Sehingga benar, menurut Khawarij, kalau `Abd al-Rahman ibn Muljam membunuh Sayyidana Ali dengan dalih Q.S al-Baqarah (2):207[201]

dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya.

4. Corak Filosofis (*al-Tafsîr al-Falsafî*)

Tafsir yang dipengaruhi pandangan-pandangan filsafat. Transmisi pengetahuan filsafat yang disponsori raja-raja Abbasiah melalui penerjemahan buku-buku filsafat Yunani memberi efek dan mendorong tercipta iklim kebudayaan

[201] al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh,* Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hlm. 248

rasional di dalam peradaban muslim. Misal Al-Farabi (w. 339 H) melalui *Fushûsh al-Hikam*-nya memaknai Q.S al-Hadid (57):3 (*Huwa al-awwal wa al-âkhir wa al-dhâhir wa al-bâthin*) dengan filsafat Plato. Atau Ibn Sina (370 H-428 H) yang memaknai Q.S al-Haqqah (69):17 (*wa yahmilu `arsy rabbika fawqahum yauma'idzin tsamâniyah*) tentang delapan malaikat yang menjunjung `Arsy pada hari kiamat, dengan logika Aristoteles.[202]

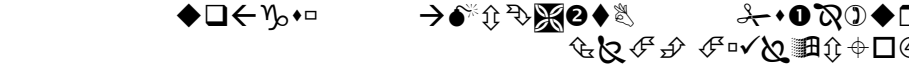
5. Corak Saintifik Klasik (*al-Tafsîr al-`Ilmî al-Awwal*)

Corak ini disinyalir oleh Husayn al-Dzahabî muncul sewaktu dengan corak falsafi pada periode kebangkitan muslim dinasti Abbasiah. Kejayaan peradaban sebuah bangsa disadari oleh aktor-aktor sejarah ditentukan oleh pengembangan sains. Baghdad sebagai pusat peradaban kala itu bergairah untuk pengembangan sains.

Tafsir saintifik klasik berupaya melegitimasi al-Qur'an dengan temuan-temuan saintifik atau sebaliknya, melegitimasi temuan-temuan saintifik dengan al-Qur'an. Mendorong umat Islam untuk terus terinspirasi dan beraspirasi di bidang sains, sangat penting untuk eksistensi kejayaan peradaban muslim. Bagi umat muslim, al-Qur'an komplit menyediakan petunjuk terhadap semua hal: aqidah, ibadah hingga ilmu pengetahuan ilmiah.

Imam Ghazali berkepentingan dengan keadaan ini, baik melalui kitabnya: *Ihyâ' Ulûm al-Din* dan terlebih *Jawâhir al-Qur'an.* Menurut al-Ghazalî, atau lebih tepatnya ilustrasi dari al-Ghazalî dalam *Ihyâ' Ulûm al-Din,* al-Qur'an memiliki 70.207 ilmu. Angka ini berasal dari hitungan bahwa di tiap kalimat terdapat satu ilmu yang dikalikan empat aspek: *dhahir, bathin, had*, dan *matla*`. Berdasar keterangan Ibn Mas'ûd pula, hulu dan hilir ilmu semuanya ada di dalam al-Qur'an.

Contoh Q.S al-Syu`arâ (26):80:



dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan Aku

[202] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 310-318

Ayat ini berbicara tentang medis walau teknisnya tidak diterangkan oleh al-Qur'an. Allah akan menuntun dunia pengobatan melalui orang-orang yang berkecimpung di bidang medis untuk membuktikan kebenaran ayat tersebut. Sehingga tidak ada penyakit yang tidak ada obatnya, selama ada usaha untuk menemukannya dengan bekal inspirasi dari ayat tersebut.

Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911 H/1445-1505 M) mengikuti pandangan dan semangat al-Ghazalî. Al-Suyûthî menunjukkan pandangannya dalam kitab *al-Itqân* dan lebih-lebih dalam *al-Iklîl fi Istinbâth al-Tanzîl*. Dalam kitab terakhirnya ini, al-Suyuthi memperkuat pandangan ilmiy-nya dengan hadits dan *atsar*. Selain al-Sayuthi terdapat nama-nama lain di barisan corak ini, misal Ibn al-`Arabi, Abû al-Fadhl al-Mursi, dan Fakhr al-Din al-Razi.

Namun teori *`ilmî* al-Ghazali ini tidak didukung semua ulama. Beberapa ulama seperti Abû Ishaq al-Syâthibî (w. 790 H) tidak tertarik dengan paradigma ilmiah dalam memahami al-Qur'an. Alasannya, apa yang dinilai sinyal ilmiah dalam al-Qur'an tersebut oleh pendukung corak *`ilmî*, menurut al-Syâthibî merupakan hal yang sudah lumrah dipahami oleh orang Arab dan al-Qur'an hanya menegaskan untuk mengingatkan bahwa semata Allah faktor di dalamnya. [203]

6. Corak Linguistik (*al-Tafsîr al-Lughawî*)

Tafsir dengan corak ini merupakan tafsir yang berupaya menafsirkan al-Qur'an dari sisi kebahasaannya. Corak ini menampilkan bahwa al-Qur'an pada mulanya dan utamanya adalah bahasa Arab. Pemahaman terhadap al-Qur'an hanya dapat dilakukan bila memahami bahasa Arab karena al-Qur'an diturunkan dengan bahasa itu. Dengan metode *tahlîlî-tajzî'î*, corak ini mensyaratkan instrumen kajian ayat-ayat al-Qur'an dari sisi mufradat, nahwu-shorof, uslub, dan i'rabnya. Corak ini juga memanfaatkan syi'ir kuno Arab (*al-syi'r al-jâhilî*) sebagai data pembanding untuk menerangkan makna suata kata dalam al-Qur'an.[204]

[203] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 349 dan 355
[204] Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh...,* hlm.134

Metode *tahlîlî* menjadi *foreground* (latardepan) corak ini. Salah satu kitab tafsir yang dapat diteliti menggunakan corak ini adalah *al-Kasysyâf `an Haqâ'iq al-Tanzîl wa `Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl* karya al-Zamakhsyarî. Tafsir ini jugalah yang mendasari tafsir corak filologi modern (*adabi-bayâni*) rintisan Âmîn al-Khûlî.[205]

D. Problem Sumber dan Metode Tafsir di Masa Pertengahan: *al-Ma'tsûr al-Manqûl* dan *al-Ra'y al-Aqlî*

1. Problem Sumber *al-Ma'tsûr*

Sumber episemik penafsiran al-Qur'an pada periode pertengahan pada mulanya bersifat *ma'tsûr.* Namun penggunaan sumber ini dalam perjalanan sejarahnya, memunculkan beberapa problem.

Sebagainama dimafhumi, sumber penafsiran *bi al-ma'tsûr* adalah tafsir yang didasarkan pada *nash* al-Qur'an sendiri, hadits Nabi, keterangan sahabat, dan keterangan tabi`in.[206] Legitimasi tafsir al-Qur'an dengan sumber *ma'tsûr* memiliki nilai *hujjah*, tentu saja bila sesuai standar validasi. Inilah problem yang muncul pada masa-masa pertumbugan tafsir al-Qur'an secara *tartîb-mushafi* di era pertengahan.

Husayn al-Dzhahabi menyebut tiga faktor kelemahan sumber *ma'tsûr* tafsir al-Qur'an:

a. Banyak riwayat tafsir populer yang tidak kredibel. Fenomena ini merupakan paket dari banyaknya riwayat hadits yang palsu yang beredar di kalangan umat Islam karena konflik politik. Konflik ini tentu berpengaruh pada dimensi sosial dan budaya umat Islam. Pada tahapannya, pemalsuan menjadi fenomena tidak semata-mata tentang politik tetapi tentang apa saja.[207] Menurut Musthafa al-Sibai'i, kemunculan hadits-hadits palsu dimulai pada tahun 40 H/ 660 M bertepatan

[205] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 100

[206] Posisi tabiin sempat diperdebatkan apakah status keterangannya bernilai hujjah atau bukan. Kebanyakan ulama berpandangan dapat dijadikan hujjah atau bernilai *ma'tsur* dengan alasan mereka bergaul dan berguru kepada Sahabat Nabi. Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabî, *Ilm Tafsîr,* Kairo: Dar al-Ma`arif, tth, hlm. 40 dan Khâlid `Abd al-Rahman al-`Akk, *Ushûl Tafsîr wa Qawâ`iduh...,* hlm. 111

[207] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn…,*Juz I, hlm. 115-145

dengan penahbisan Muawiyah sebagai khalifah dinasti Umayyah. Artinya, bibit hadits palsu mulai tumbuh pada masa sahabat meskipun ditegaskan oleh al-Siba'i semarak pada masa tabi`in akhir (*shigâr al-tâbi`în*).[208]

b. Filtrasi narasi-narasi isra'iliyat dalam riwayat-riwayat yang digunakan dalam tafsir al-Qur'an. Hal ini selain termasuk konsekuensi dari poin pertama juga karena kebutuhan menjawab keingintahuan terhadap ayat-ayat tentang kisah di masa lalu yang banyak di antaranya berkenaan dengan para Nabi dan para sholeh dari tradisi Yahudi.
c. Riwayat tanpa sanad. Riwayat-riwayat tanpa sanad banyak bertebaran dan digunakan. Bisa jadi dengan pertimbangan praktis, mata rantai informan dari riwayat-riwayat tersebut tidak disebutkan namun dampaknya tidak ada pertanggungjawaban sumber sehingga menghadirkan kesulitan untuk melakukan kritik sumber. Padahal bisa jadi riwayat yang beredar, sejatinya palsu dan tidak syarat legitimasi berupa sanad.

Tiga fenomena di atas dirasakan mengganggu sehingga berbagai upaya dilakukan terutama untuk penyertaan sanad terhadap keterangan-keterangan yang disandarkan pada Nabi. Namun fenomena pemalsuan yang luas kala itu, menjadikan anasir-anasir *ta'lîl* (filtrasi cacat dalam riwayat), tetap dapat menyusup secara laten dalam tafsir al-Qur'an.

Tafsir *bi al-ma'tsûr* perlu diperhatikan aspek validitasnya agar tafsir terhindar dari percampuran antara riwayat yang *shahîh* dengan yang *dla'îf* (lemah) bahkan *mawdlû'* (palsu). Karena itu pada awal abad ke 6 H, ulama dengan latarbelakang hadits, al-Baghawi (w 510 H) dalam karyanya *Ma'âlim al-Tanzîl* mencoba merestorasi karya al-Tsa'labi: *al-Kasyf wa al-Bayân* yang dinilainya banyak memuat riwayat bermasalah.

Karya Al-Baghawi tersebut kemudian diringkas pada awal abad ke 8 H oleh Imam al-Khazin (w 725 H) dalam karyanya *Lubâb al-Ta'wîl.* Sayangnya, kecenderungan ter-

[208] Musthofa al-Shiba`i, *al-Sunnah wa Makânatuha fi al-Tasyrî' al-Islâmi,* Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islamiyah, 1978, hlm. 75 dan 78

hadap sufisme yang menyenangi kisah-kisah menarik tanpa dasar, membuat al-Khazin tertarik untuk menukil kembali kisah-kisah yang ditulis Tsa'labi yang telah dibuang oleh al-Baghawi dari karyanya. [209]

2. Problem Sumber *al-Ra'y al-Aqli/al-Ma'qûl*

Tafsir yang sumbernya opini dan penalaran, memang sudah muncul sedari masa sahabat. Namun ijtihad rasional mereka bernilai *ma'tsûr* karena keutamaan statusnya. Status tafsir *bi al-ra'y* sahabat terutama dalam hal ini sahabat-sahabat utama, menurut al-Zarkasyî dan Ibn Katsîr merupakan hujjah.[210] Problem akan muncul terhadap ijtihad tafsir ayat al-Qur'an oleh ulama-ulama masa berikutnya di era pertengahan. Tafsir *ijtihâdû* akan menjadi instrumen subjektif bila tidak mengindahkan cara yang semestinya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Tafsir dengan sumber *al-ra'y al-`aqli* bermasalah bila mengacuhkan kaidah-kaidah berikut:[211]

a. Kesesuaian penafsiran dan yang ditafsirkan (*muthâbaqah al-tafsîr li al-mufassar*). Artinya, proporsional dalam menafsirkan; tidak lebih-tidak kurang, tidak menjauh dari makna lahir, dan tepat menangkap pengertiannya.
b. Memahami dan menguasai penggunaan pemaknaan hakiki dan pemaknaan *majâzî*.
c. Memahami komposisi, sintaktik, diksi, dan aspek kebahasaan yang lain dari ayat al-Qur'an.
d. Memahami kesatuan gagasan ayat-ayat al-Qur'an dan keterkaitan antar sel-sel (ayat)nya.
e. Memperhatikan *asbâb nuzûl.*
f. Menghindari data bantu yang tidak kredibel: riwayat-riwayat yang lemah, israiliyat, dan kisah-kisah palsu yang justru membuat umat abai untuk *tadabbur* dan *i'tibâr* terhadap ayat al-Qur'an.

---

[209] Rif'at Syauqi Nawawi MA, *Peta Literatur Tafsir Al-Qur'an Tradisi Keilmuan Islam Klasik Dan Modern*, makalah disampaikan pada acara Training of Tarinee (TOT) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), diadakan di Samarinda, Kalimantan Timur, Tanggal 4-6 Maret 2008

[210] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 72

[211] *Ibid.,* hlm. 198

Secara umum, ada dua kesalahan yang dilakukan dalam tafsir *bi al-ra'y:*

a. Penafsir mengakomodir makna yang diyakininya dan mengabaikan makna lainnya.
b. Penafsir meninggalkan konteks ayat: siapa yang berfirman, kepada siapa difirmankan, tentang apa firman itu; dan berpegangan pada kerangka tekstualnya saja.[212]

E. Tokoh-Tokoh Penting Tafsir Era Pertengahan

Ada banyak nama tokoh tafsir era pertengahan yang penting untuk dikupas. Akan tetapi hanya sedikit nama yang akan diulas di sini. Tokoh yang dibahas bukan lebih penting dengan yang tidak dikupas.

1. Ibn Jarîr al-Thabarî

a. Profil Tafsir al-Thabarî

Mufassir era pertengahan awal dan yang terbesar adalah Ibn Jarir al-Thabarî melalui *Jamî' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*. Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib al-Thabarî. Ia lahir di Amul Tabaristas, 12 mil sebelah selatan laut Kaspia, pada 224 H/839 M. dan wafat pada 310 H/923 M dalam usia sekitar 86 tahun. Mesir dan Syam, sebagaimana kebiasaan ulama besar di masa awal, dijelajahinya untuk berguru kepada tokoh-tokoh utama sebelum menetap di Baghdad hingga meninggal. Tercatat di usia remajanya, kira-kira 17 tahun, al-Thabarî sempat hendak berguru kepada salah satu nama besar para imam, yaitu Ahmad bin Hanbal (164-241 H./ 780-855 M.) namun sang imam meninggal sebelum keinginannya tersebut tercapai.

Al-Thabarî merupakan ulama dikenal dengan keilmuan di bidang qira'at, fikih, hadits, sejarah, dan terlebih tafsir al-Qur'an. Nama al-Thabarî memang berkibar karena karyanya di bidang tafsir namun sebenarnya ia juga sempat menjadi panutan di bidang fikih. Menurut Abû Ishaq al-Syirazî, al-

[212] *Ibid.,* hlm. 200

Thabarî merupakan imam dari aliran fikih al-Jarîriyah. Memang pada awalnya, ia penganut madzhab Syafi`iyah hingga pada perkembangan berikutnya ketika keilmuannya memungkinkan untuk memiliki hasil ijtihad sendiri, al-Thabarî menelurkan pemikiran-pemikiran fikih sendiri. Karena itu al-Thabarî dinilai sebagai tokoh yang berada pada level *mujtahid mutlaq*.[213]

Dari keseluruhan jejak rekam keilmuan yang lintas disiplin, al-Thabarî sangat dikenal di bidang sejarah dan terutama tafsir. Orang-orang memberikan pengakuan karena karyanya di bidang sejarah, yaitu *Tarîkh al-Umam wa al-Mulûk* dan di bidang tafsir, yaitu *Jamî' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an* sampai kepada generasi berikutnya dan menjadi referensi yang luas. Ia dijuluki bapak tafsir al-Qur'an (*Abûn fi al-tafsîr/syaikh al-mufassirîn*).

Tafsir al-Thabarî, *Jamî' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an* merupakan karya besar dalam pengertian yang sesungguhnya: 30 jilid tebal dengan jumlah total kurang lebih 10.000 lembar halaman. Al-Thabarî menyelesaikan tafsirnya secara intens dalam kurun waktu 7 tahun dengan bantuan murid-muridnya yang mencatat keterangan yang didiktekan oleh al-Thabarî.

Mendapatkan kenyataan betapa besar dan istimewa tafsir al-Thabarî tersebut, rasanya hanya sangat sedikit orang yang dapat memilikinya. Di masa lalu, Abû Hamid al-Isfarayini (wafat 1015 M.) mengemukakan bahwa sangat sedikit orang yang akan mendapatkan tafsir al-Thabarî meskipun seseorang sudah menempuh perjalanan ke Cina. Tidak heran bila tafsir tersebut sempat "lenyap" dari peredaran umum hingga "ditemukan" kembali di dalam koleksi perpustakaan salah seorang gubernur Nejd, Hamud Ibn Amir Abd al-Rasyid. Koleksi tafsir al-Thabarî gubernur Nejd tersebut berbentuk manuskrip (tulisan tangan) yang disyukuri karena lengkap dan sempurna.[214]

Menurut Muhammad Husayn al-Dzahabi, para sarjana dunia memiliki konsensus tentang kekuatan referensial tafsir al-Thabarî. Al-Suyûthî memuji tafsir al-Thabarî sebagai tafsir

[213] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 148
[214] *Ibid.,* hlm. 149

teragung dan terbesar. Alasannya dalam tafsir al-Thabarî, berbagai penafsiran ditampilkan dan dilengkapi keterangan verifikatif, i'rab bahasa, dan *istinbâth* hukum. Dengan demikian, bagi al-Suyûthî, tafsir al-Thabarî jelas mengungguli seluruh tafsir klasik yang pernah. Bahkan sesungguhnya, sulit diharapkan muncul tafsir yang dapat menandingi tafsir al-Thabarî di masa berikutnya.

Menurut al-Nawawî, banyak orang bersepakat bahwa tidak ada karya yang dibuat dapat mencapai level tafsir al-Thabarî. Ibn Taymiyah juga menyampaikan penilaiannya. Baginya tafsir al-Thabarî merupakan tafsir paling otoritatif karena mengutip penafsiran-penafsiran generasi salaf lengkap dengan sanadnya, menghindari bid'ah, dan menghindari penafsiran orang-orang meragukan seperti Muqatil bin Bakir (menurut Husayn al-Dzahabî, barangkali yang dimaksud Muqatil bin Sulaiman), Muhammad bin `Amr al-Waqidi, dan Muhammad bin al-Saib al-Kalbi. Namun bila Hanya bila berhubungan dengan sejarah dan kisah biografik, al-Thabarî di antaranya merujuk kepada dua nama terakhir tersebut.[215]

Husayn al-Dzahabî sendiri berkesimpulan bahwa tafsir al-Thabarî merupakan tafsir utama baik dari sisi waktu kemunculannya, kualitas, dan kuantitas. Utama dari sisi waktu karena tafsir al-Thabarî menjadi tafsir yang tertua yang sampai pada generasi saat ini. Tafsir yang mengawali semua tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*. Tafsir yang lebih tua dari tafsir al-Thabarî seiring perjalanan waktu, ditakdirkan tidak sampai kepada generasi saat ini kecuali beberapa informasinya dan beberapa cuplikannya saja. Bahkan apa yang kita sebut tafsir yang lebih tua dari tafsir al-Thabarî justru terdokumentasi dalam tafsir al-Thabarî. [216]

Puja-puji terhadap tafsir al-Thabarî bukan sebatas penghormatan. Pujian tersebut disampaikan karena para ulama merasakan manfaat besar yang diwariskan oleh al-Thabarî melalui tafsirnya tersebut. Data yang disajikan dalam tafsir al-Thabarî sangat kaya meskipun sebenarnya tidak

[215] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm.150. Padahal, termasuk dua nama tersebut, justru dikeluhkan karena penggunaan pendekatan sejarahnya terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'ân.
[216] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 160

sepenuhnya seperti yang disinyalir al-Suyûthî, terverifikasi. Sehingga pengkaji tafsir tingkat pemula akan kebingungan dengan melimpahnya informasi di dalam tafsir tersebut. Namun bagi *expert* al-Qur'an, keberadaan tafsir al-Thabarî akan sangat disyukuri.

b. Karakter Tafsir al-Thabarî

Al-Thabarî menyusun tafsirnya secara *tartîb mushafi* dengan dilengkapi dengan *isnâd* periwayatan, ragam *qirâ'ah,* dan berbagai pendapat tafsir *tabi`în-tabi`î al-tabi`în*. Karya al-Thabarî ini merupakan salah satu rujukan terpenting tafsir *bil ma'tsûr* sepanjang sejarah tafsir al-Qur'an*.* Melalui tafsirnya tersebut, diketahui kualitas keilmuan al-Thabarî yang mendalam.

Al-Thabarî menggunakan istilah *ta'wîl* (misal dengan ungkapan: *al-qawl fi ta'wil qawlihi ta`ala....*) untuk menafsiri suatu ayat al-Qur'an. Ini khas karena saat ini istilah tersebut cenderung dihindari. Dalam menjelaskan suatu ayat, al-Thabarî menampilkan (*istisyhâd*) penafsiran sahabat atau tabi`in lengkap dengan sanadnya dan keragamannya. Tidak jarang, misal dalam masalah i'rab dan hukum, ia menyajikan perbedaan pandangan penafsiran dari sumber yang dikutipnya dan memverifikasi pandangan yang dipilihnya.[217] Beberapa tokoh di bidang *ma`âni al-Qur'an* seperti Ali bin Hamzah al-Kisai, Yahya bin Ziyadah al-Farra', Abû al-Hasan al-Akhfasy, dan Abi `Ali Qutrub, yang pemikirannya dikutip oleh al-Thabarî dirujuk dengan menyebut nama tokoh-tokoh tersebut. [218]

Selain menandai tradisi *tafsir tartîb* mushafi dengan tafsir al-Thabarî, abad ke-III dan IV H era pertengahan awal juga ditandai dengan fenomena tafsir-tafsir tema konseptual seperti *Gharîb al-Qur'an* dan *Musykîl al-Qur'an* karya Ibnu Qutaybah (w 276 H), *Fadhâ'il al-Qur'an* karya Abi Ubayd al-Qasim bin Salam (w 224 H), *Mâ-ttafaqa Lafzhuhu wa-khtalafa Ma'nâhu min al-Qur'an al-Majîd* karya al-Mubarrad (w 285 H), *Al-Nasîkh wa al-Mansûkh* karya Abû Ja'far al-Nuhhâs (w 338 H), *Ma'âni al-Qur'an wa I'râbuhu* karya al-Zajjaj (w 311 H),

[217] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 151
[218] *Ibid.,* hlm.160

dan *Tafsîr al-Qur'an* dari Abû al-Layts al-Samarqandî (w 373 H).

Al-Tsa'labî (w 427 H) dalam karyanya *al-Kasyf wa al-Bayân* dan al-Wahidî (w 468 H) yang memiliki tiga karya tafsir *bi al-ma'tsûr*: *al-Wajîz, al-Wasîth* dan *al-Basîth* dengan *isnâd* komplit sepertihalnya tafsir al-Thabarî.[219]

2. Al-Zamakhsyarî

Penafsiran dengan pendekatan bahasa (filologis-sintaksis) berkembang melalui tokoh-tokoh dari kalangan Mu'tazilah seperti Abû Ishaq al-Nazhzham (w 231 H), al-Jahizh (w 255 H), dan mencapai puncaknya dalam karya al-Zamakhsyarî (w 538 H/1144 M.), *Al-Kasysyâf `an Haqâiq Ghawâmidl al-Tanzîl wa `Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl.* Pada abad ke 6 H atau abad ke-12 M., karya al-Zamakhsyarî , *al-Kasysyâf*, mulai menyita perhatian sarjana muslim dan menjadi objek kajian di kalangan umat Islam.

Al-Zamakhsyarî dilahirkan pada bulan Rajab 467 H. di Zamakhsyar wilayah Khawarizm yang sekarang masuk wilayah Uzbekistan. Nama lengkapnya, Mahmud bin `Umar bin Muhammad bin `Umar al-Khawarizmi. Ia dikenal dengan julukan *jarullah* (pengiring Allah) karena pada salah satu fase perjalanan hidupnya pernah menetap di Mekkah untuk beberapa lama dan menyelesaikan tafsir *al-Kasysyâf* di tanah suci tersebut. Sebagaimana kelaziman ulama kaliber di masa lalu, al-Zamakhsyarî memiliki perhatian dan kepakaran tidak di satu bidang saja meskipun ia termasyhur karena karya tafsirnya.[220] Al-Zamakhsyarî menyusun karya tafsirnya di Mekkah pada antara tahun 1131 dan 1133 M. [221] Ia meninggal di Jurjaniyah Khawarizm pada 538 H. sekembalinya dari Mekkah. [222]

Terlepas dari pandangan teologinya yang mu'tazili, tafsir al-Zamakhsyarî populer di kalangan sunni. Selain karena kapasitas tafsir al-Zamakhsyarî , sedikit tanda dari

[219] Rif'at Syauqi Nawawi MA, *Peta Literatur Tafsir Al-Qur'an Tradisi Keilmuan Islam Klasik Dan Modern*…
[220] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I…, hlm. 304
[221] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 103
[222] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I…, hlm.304

berubahnya haluan teologi Zamakhsyari dari mu'tazili ke ortodoksi sunni, menjadi alasan penerimaan penafsirannya meskipun hal ini terkesan apologetis. Meskipun ada pendapat yang meragukan namun perubahan diksi di dalam pembukaan *al-Kasysyâf* dari *ja`ala* yang bermakna *khalaqa: alhamdulillah alladzi ja`ala al-Qur'an* menjadi *anzala: alhamdulillah alladzi anzala al-Qur'an*, konon menunjukkan perubahan haluan mu'tazilah tersebut. [223]

Beberapa ulama sunni mengabaikan persoalan tersebut dan meyakini bahwa al-Zamakhsyarî adalah seorang mu'tazilah terlihat nyata dari kecenderungan penafsirannya di dalam *al-Kasysyâf.* Di antara para ulama tersebut ada yang mengecamnya dengan sengit seperti Ahmad bin Munir al-Iskandari al-Maliki melalui kitabnya, *al-Instishaf `an al-Kasysyâf.*

Tajuddin al-Subki atau Ibn al-Subki juga menunjukkan ketidaknyamanannya tentang kecenderungan madzhab al-Zamakhsyarî. Meskipun Taj al-Subkî mengakui kapasitas *al-Kasysyâf* dan kapabilitas pengarangnya, ia menilai al-Zamakhsyari seorang yang mengada-ada dengan paham mu'tazilahnya. Ia menuturkan bagaimana sang ayah, Taqiyuddin al-Subki saat membahas *al-Kasysyâf* dan sampai pada Q.S *al-Takwîr* (81):19 tentang Rasulullah, Taqî al-Subkî melewatinya. Pandangan mu'tazilah dalam penafsiran al-Zamakhsyarî terhadap Rasulullah dalam ayat tersebut dinilai tidak etis. Menurut al-Suyûthî, Taqî al-Dîn al-Subki kemudian tidak lagi membaca *al-Kasysyâf.*

Al-Suyûthî termasuk ulama yang memandang negatif *al-Kasysyâf* dengan alasan yang sama. Paham mu'tazilah al-Zamakhsyarî dalam tafsirnya tersebut semisal tentang Rasulullah telah menciderai perasaan ulama-ulama sunni. Pantas bila al-Dzahabî dalam *al-Mizân* menyerukan kehatian-hatian terhadap *al-Kasysyâf.*

Jika ulama sunni yang lain jengah dengan anasir mu'tazilah *al-Kasysyâf*, Abû al-Hayyan al-Andalusî penyusun tafsir *al-Bahr al-Muhith,* menilai sinis kesalahpahaman al-Zamakhsyarî terhadap pandangan-pandangan teori nahwu

[223] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 304

al-Sibawayh. Menurut Abû al-Hayyân, kekeliruan al-Zamakhsyarî tersebut telah ditunjukkan dalam suatu tulisan khusus oleh Abû al-Hajjâj Yusuf bin Ma`zuz. [224]

Tidak ketinggalan Ibn Khaldun (w 808 H.) turut mengkritik al-Zamakhsyarî . Kepakaran al-Zamakhsyarî di bidang filologi diakui oleh Ibn Khaldun kecuali anasir-anasir mu'tazilahnya yang menurut Ibn Khaldun telah memperkuda kemampuan analisis balaghah al-Zamakhsyarî terhadap beberapa ayat al-Qur'an. Tidak heran bila ulama sunni berhati-hati terhadap bagian-bagian tersebut. [225]

Persoalan latarbelakang ini mengemuka karena kalangan sunni agak sulit menerima kenyataan karya mu'tazili dapat diterima dengan luas di tengah-tengah khazanah pustaka sunni. Alasannya, paham mu'tazilah tentang tema-tema akidah yang berbeda dengan paham sunni, tersirat bahkan tersurat dalam tafsir-tafsir yang beredar di kalangan sunni.

Pengamat al-Qur'an dan tafsir dari Barat, J.J.G Jansen nampaknya menyesali keterlibatan Ignaz Goldziher dalam *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (*al-Madzahib al-Islamiyah fi al-Tafsir*) atas persoalan latarbelakang dogmatis ini. Penempatan Goldziher terhadap al-Zamakhsyarî dalam pembahasan kecenderungan tafsir dogmatis, dinilainya sebagai kelemahan karena dianggap tidak mengedepankan kedudukan penting *al-Kasysyâf* yang dinilainya sebagai karya puncak dalam filologi al-Qur'an yang sejak awal diteliti oleh Abû Ubaydah dalam kitab tafsirnya.[226]

Jansen semestinya memperhatikan bahwa pandangan tajam kritis dan tuduhan-tuduhan sengit terhadap al-Zamakhsyarî, tidak menghalangi ulama-ulama sunni untuk bersikap objektif dan adil terhadap al-Zamakhsyarî. Jasanya secara umum mengungkap aspek estetis ayat-ayat al-Qur'an

[224] Catatan pendahuluan Adil Ahmad Abdul Maujud, Ali Muhammad Mu`awwadl, Fathi Abdurrahman Ahmad Hijazi dalam Jar Allah Abû al-Qasim Mahmud bin `Umar al-Zamakhsyariy, *Al-Kasysyâf `an Haqâiq Ghawâmidl al-Tanzîl wa `Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl,* Juz I, Riyadh: Maktabah `Ubaikan, 1998, hlm. 26-28

[225] `Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* Dar al- Beirut: Kutub al-`Ilmiah, 2006, hlm. 349

[226] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 102-103

melalui *al-Kasysyâf* tidak diingkari dan tetap diapresiasi[227] bahkan layak menjadi referensi. [228]

Beberapa sarjana menduga, kelahiran karya al-Raziy (w 604 H), *Mafâtih al-Ghayb* atau *al-Tafsir al-Kabir*, yang dianggap mewakili sunni, juga dilatarbelakangi oleh pesona *al-Kasysyâf*. Al-Razi menyusun karyanya tersebut dengan mengembangkan uraian balaghah al-Zamakhsyarî dan memberi warna *sunni* dalam beberapa masalah yang menyangkut akidah dan ilmu kalam. Upaya luas dan mendalam al-Zamakhsyarî mengungkap keindahan bahasa (*balaghi*) sebagai bagian dari dimensi i'jaz al-Qur'an, merangsang sarjana muslim yang lain untuk mengkaji pemikirannya. Beberapa kajian seperti yang dilakukan oleh Ibnu al-Munayyir (w 683 H) dalam *'al-Intishaf fî Mâ Tadlâmanahu al-Kasysyâf min al-I'tizâl,* berusaha membersihkan pengaruh aliran Mu'tazilah yang ada di dalamnya. Ada juga karya kajian untuk menjelaskan kata atau ungkapan sulit yang ada di dalamnya seperti terlihat dalam karya Quthbuddin al-Tahtani (w 766 H) dan al-Thibi (w 786 H), *Futûh al-Ghayb fi al-Kasyf al-Qina al-Rayb* yang kemudian diringkas lagi oleh Al-Taftazani (w 792 H).

3. Al-Baydlâwi

Nama lengkapnya Abû Sa`id `Abd Allah bin `Umar bin Muhammad bin Ali Abû al-Khayr Nashir al-Din al-Baydlawi al-Syafi`î. Nama al-Baydlawi ini disandarkan pada tempat kelahirannya, al-Baidla di propinsi Fars sebelah utara kota Syiraz Iran. Ia seorang *qâdli al-qudlat* (hakim agung) di kawasan Syiraz dan tokoh bagi masyarakat Azerbeijan. Ia wafat di Tibriz pada sekitar tahun 685 H/1286 M (ada yang menyebut 1282 M. dan 1270 M.). [229]

Al-Baydlawi menulis karyanya secara ringkas sebagaimana kebanyakan karya tafsir yang muncul sejak awal abad ke 7 H. Penjelasan makna kata, kalimat dan ungkapan Al-Qur'an dalam *Anwâr al-Tanzîl* disaripatikan dari *al-Kasysyâf* al-Zamakhsyarî (wafat 538 H/1114). Al-

[227] Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...,* hlm. 349
[228] *Ibid.,* hlm. 349
[229] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I*...,* hlm. 211

Baydlawi berusaha menolak dan menghilangkan penafsiran al-Zamakhsyarî yang bernuansa teologi rasional Muktazilah. Walaupun demikian karya al-Baydlawi menyumbang peran besar bagi al-Zamakhsyarî untuk mendapat tempat di dalam tradisi tafsir muslim sunni. Sementara uraian hikmah Al-Qur'an, filsafat, pokok-pokok akidah dan syariah dirangkum dari *Mafâtih al-Ghaib* karya Fakhr al-Din al-Razi (wafat 606 H/1209 M). [230]

Beberapa sarjana Barat agak berlebihan menilai tafsir al-Baydhawi. Carl Brockelmann, sebagaimana dikutip Yusuf Rahman, berkesimpulan bahwa tafsir al-Baydlawi menjadi yang terbaik dan tersuci bahkan sering dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur'an di kalangan sunni. [231] Kalaulah pandangan Brockelmann tersebut didasarkan pada sebuah fenomena, jelas hal itu terbatas di suatu tempat atau waktu. Generasi muslim belakangan, yang hidup di era informasi yang melimpah, akan heran dengan kesimpulan tersebut karena mereka telah membuka diri dalam mengakses lebih banyak kitab tafsir daripada generasi sebelumnya.

Padahal tafsir al-Baydlawi dinilai tidak orisinil karena banyak anasir-anasir tafsir al-Zamakhsyarî, al-Razi, dan al-Isfahani. J. Robson menyebut tafsir al-Baydlawi lebih mirip karya edisi ringkasan (*mukhtashar*) dari *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî. Dalam temuan Winand Fell yang mengindeksasi tafsir *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl,* al-Baydlawi mengutip tafsir ketiga tokoh tersebut tanpa menyebutkan namanya. Hal ini berbeda dengan penelitian J. Jotnier terhadap tafsir al-Razi yang selalu mencamtumkan nama tokoh yang dikutipnya. [232] Fakta di abad ke-7 H tidak dapat diukur dengan fakta di abad sekarang. Pada saat itu,

---

[230] Yusuf Rahman, *Unsur Hermeneutika dalam Tafsir al-Baydlawi,* Jurnal Ulum al-Qur'ân No.3/VII/1996, hlm.36

[231] Yusuf Rahman, *Unsur Hermeneutika dalam Tafsir al-Baydlawi...*, hlm.37

[232] Indeksasi Winand Fell berjudul *Indices ad Beidhawi Commentarium in Coranum,* tahun 1968. Sedangkan penelitian J. Jotnier berjudul *The Quranic Commentary of Imam Fakhr al-Din al-Razi: Its Sources and Its Originality* yang dimuat dalam *International Congress for the Study of the Qur`an* di Australia National University Canberra pada tahun 1980. Lihat dalam catatan kaki Yusuf Rahman, *Unsur Hermeneutika dalam Tafsir al-Baydlawi...*, hlm.42

sudah merupakan hal yang biasa dan bukan kejahatan mengutip pendapat sesorang tanpa menyebut sumbernya. Dan ini bukan hanya terjadi pada karya-karya tafsir tetapi juga kitab-kitab fikih. Memang untuk konteks saat ini, kenyataan tersebut merupakan suatu masalah. Tanpa bantuan penelitian yang luas, generasi sekarang barangkali sulit mengetahui sumber pertama dari karya-karya yang hampir sama tersebut.

Karya tafsirnya *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* dibaca luas dikalangan umat Islam dan dikenal oleh dunia Barat. Berdasar riset *al-Majma` al-Malaki* Amman Yordania, terdapat sekitar tiga ratus kitab *hâsyiyah* (komentar) atas tafsir *Anwâr al-Tanzîl.* Misalnya *hâsyiyah* Qadli Zadah (w 951 H), *Hasyiyah* Ibnu Tamjid (w 880 H), *hâsyiyah* al-Suyûthî (1445-1505 M) yang berjudul *Nawahid al-Akbar, Hasyiyah* Al-Siyalakuti (w 1067 H), *Hasyiyah* al-Syihab al-Khafaji (w 1069 H) yang berjudul *'Inayat al-Qadhi wa Kifayat al-Radhi* dan *Hasyiyah* al-Qunawi (w 1169 H). Di Indonesia, khususnya di kalangan pesantren, *Hâsyiyah* Syeikh Zadah (w 951 H) terhitung cukup banyak beredar berkat distribusi gratis oleh Ihlas Vakfi Istanbul Turki. [233]

Beberapa bagian dari tafsir tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan Prancis. Kepopuleran tafsir al-Baydlawi tersebut disebabkan penggunaannya yang mudah karena menyajikan penafsiran dengan ringkas dan singkat serta juga sesuai dengan tradisi sunni yang memiliki penganut terbesar dalam Islam. Dominasi sunni di dunia Islam itu membuat karya al-Baydlawi cukup populer. Popularitas tafsir al-Baydlawi tersebut disaingi oleh tafsir *al-Jalâlayn* yang muncul kemudian dari karya Jalâl al-Dîn al-Mahalli (wafat 864 H/1459) dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (wafat 911 H/ 1505 M).

4. Ibn `Athiyyah (481- 546 H)

Jika tafsir al-Zamakhsyarî muncul dari belahan timur dunia Islam saat itu, di belahan barat, tepatnya Andalusia, muncul karya tafsir yang tidak kalah memikat yaitu *Al-*

[233] Yusuf Rahman, *Unsur Hermeneutika dalam Tafsir al-Baydlawi...*, hlm.41

*Muharrar al-Wajîz fi Tafsir Kitab al-`Aziz* karya Ibnu Athiyyah (w 546 H). Nama lengkapnya, Abû Muhammad Abd al-Haqq bin Ghalib bin `Athiyah al-Andalusî al-Maghribi al-Gharnathi. Hakim agung kota Muriyah di Spanyol ini lahir pada 481 H.

Kepakarannya di bidang sastra dan bahasa Arab, memberi warna pada karya tafsirnya yang bercorak *bi al-ma'tsur* tersebut. Tafsir Ibn `Athiyyah banyak mengutip dari tafsir al-Thabarî dengan sekedar komentar. Penafsirannya menggunakan keterangan *ma'tsur* tetapi secukupnya. Untuk mengurai makna kata ayat, ia banyak mengandalkan puisi-puisi Arab dan olah data nahwiyah kemudian mengulas pesan-pesan estetis ayat.

Abû Hayyan penyusun tafsir *al-Bahr al-Muhith* mengidolakan Ibn `Athiyyah. Ia membandingkan tafsir Ibn Athiyah dan tafsir al-Zamakhsyarî. Menurut Ibn Hayyan, tafsir Ibn `Athiyah lebih bercorak *ma'tsur,* lebih umum, dan lebih murni. Sedangkan tafsir al-Zamakhsyarî lebih ringkas tetapi lebih mendalam. Namun Ibn Taimiyah yang juga melakukan perbandingan, lebih memberikan penilaian positif kepada Ibn Athiyah ditimbang kepada al-Zamakhsyarî. Bahkan sangat positif karena Ibn `Athiyyah mengikuti paham *ahlussunah wa al-jamaah*.

Padahal menurut Muhammad Husayn al-Dzahabî, ditemukan tanda yang menunjukkan Ibn `Athiyyah memiliki kecenderungan mu'tazilî ketika menafsiri penggalan ayat: *li alladzina ahsanû al-husna ziyâdah* pad Q.S Yunus 10:26. Di kalangan ahlussunnah, pengertian *al-husna* adalah syurga sedangkan *ziyâdah* adalah melihat Allah kelak. Bagi sekelompok kalangan, pengertian *al-husna* adalah kebaikan dan *ziyâdah* adalah pelipatgandaan kebaikan hingga tujuhratus lipat.

Ibn Athiyah mengutip dua pendapat tersebut dan memilih pendapat kedua. Paham mu'tazilah menolak kemungkinan hamba dapat melihat Allah (*al-nadzr ila Allah*) kelak di hari akhir. Karena itu, Husayn al-Dzahabî menduga ada keterkaitan Ibn `Athiyyah dengan mu'tazilah. Penilaian Ibn Taimiyah tentang kesunnian Ibn `Athiyyah, menurut dugaan Husayn al-Dzahabî, karena pengutipan Ibn `Athiyyah terhadap pendapat pertama lengkap dengan dalil *ma'tsur-*

nya yang ditangkap sebagai suatu penghormatan terhadap paham sunni. [234]

5. Ibn Katsîr (wafat 1373 M.)

Murid tokoh legendaris Ibn Taimiyah ini memiliki nama lengkap Abûl Fida', Imad al-Dîn Ismail bin `Umar bin Katsir bin Dlau' bin Katsir bin Zar' al-Bashri al-Dimasyqi. Beliau lahir pada tahun 700 H di sebuah desa yang menjadi bagian dari kota Bashrah dan tumbuh besar di Damaskus. Etos belajar yang kuat menjadikannya ahli tafsir ternama, ahli hadits, sejarawan serta ahli fiqih besar abad ke-8 H. Kitab beliau dalam bidang tafsir yaitu *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm* dianggap termasuk kitab tafsir *bi al-ma'tsur* tershahih meski bukan yang paling shahih, [235] setelah kitab tafsir Ibn Jarîr al-Thabarî.

Dalam beberapa aspek, tafsir Ibn Katsîr menghadirkan penyajian yang lebih memadai daripada tafsir al-Thabarî. Ayat yang dijelaskan, akan diterangkan oleh Ibn Katsîr mula-mula dengan pengertian yang sederhana. Ayat-ayat lain yang setema dihadirkan untuk memperoleh kejelasan makna dan keterkaitan strukturalnya dalam al-Qur'an. Ibn Katsîr menampilkan teknik munasabah ini dengan upaya yang lebih keras dan luas daripada kitab-kitab tafsir sebelumnya yang mencoba melakukannya.

Usaha di atas dilengkapi dengan keterangan *ma'tsur* lainnya, mulai Nabi, Sahabat, tabi`in, dan generasi salaf berikutnya. Pemahamannya yang mendalam terhadap hadits dan perawinya (*ahwâl al-rijâl*), membuat Ibn Katsîr lebih ketat dalam menghadirkan data-data *atsar* dan banyak memberikan catatan terhadap kualitas *atsar* dari sisi matarantai yang digunakan dalam menafsiri ayat al-Qur'an melebihi yang dilakukan al-Thabarî. Ibn Katsîr mengambil lebih banyak posisi yang jelas dalam menilai suatu hadits dan kapabilitas perawinya. Akan tetapi kualitas al-Thabari tentang *qira'ah* tidak diimbangi oleh Ibn Katsîr dalam tafsirnya.

---

[234] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I…, hlm. 172

[235] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ân,* Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hlm. 408

Ibn Jarîr al-Thabarî dan Ibn Katsîr sama-sama dikenal memiliki *concern* di bidang sejarah. Akan tetapi pengaruhnya berbeda terhadap karya tafsirnya. Al-Thabarî banyak mengutip riwayat-riwayat israiliyyat tanpa meninggalkan banyak komentar kecuali kelengkapan matarantainya. Al-Thabarî menyajikan semua yang didapat dan seakan-akan menyerahkan kepada pembaca untuk memverifikasinya. Sesuatu yang beresiko bagi pembaca yang tidak sensitif terhadap isu filtrasi israiliyyat dalam nalar tafsir al-Qur'an. Berbeda dengan Ibn Katsîr yang berusaha, paling tidak mengingatkan pembaca terhadap resiko riwayat-riwayat israiliyat yang dikutipnya bahkan dilakukannya dengan nada keras.

Pengakuan kualitas tafsir Ibn Katsîr banyak diberikan oleh ulama-ulama brilian setelahnya. Al-Suyûthî dan al-Zarqânî memujinya sebagai sosok spesial yang tidak akan tersamai di bidangnya.

Sebagaimana telah disebut, selain *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*, beliau juga menulis kitab-kitab lain yang berkualitas dan menjadi rujukan bagi generasi sesudahnya, di antaranya adalah *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* yang berisi kisah para nabi dan umat-umat terdahulu, *Jâmi' al-Masânid* yang berisi kumpulan hadits, *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts* tentang ilmu hadits, dan *Risâlah fî al-Jihâd* tentang jihad. Ibn Katsîr meninggal dunia di usia 74 tahun pada tahun 774 H di Damaskus dan dikuburkan bersebelahan dengan makam gurunya, Syaykh al-Islâm Ibnu Taymiyah, di pesarean al-Shufiyah. [236]

6. Al-Alûsî (1217-1270 H.)

Lahir pada 1217 H di Baghdad, nama lengkap al-Alusî adalah Abû al-Tsana' Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusî al-Baghdadi. Wafat pada tahun 1270 H. dan dimakamkan di Karkh di Pesarean Syeikh Ma'ruf al-Karkhi Baghdad. Melalui karya tafsir *Rûh al-Ma'âni fi Tafsîr al-Qur'ân al-`Adzîm wa al-Sab` al-Matsâni,* nama al-Alusî dikenal di kalangan pemerhati al-Qur'an dan umat Islam secara umum.

[236] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 176

Sebagaimana para ulama tersohor, al-Alusî juga memiliki perhatian terhadap banyak ilmu pengetahuan keislaman. Ia pakar di bidang permasalahan antar madzhab fikih. Yang menarik, sebagaiaman penilaiah Muhammad Husayn al-Dzahabî, ia seorang penganut Syafi`i yang cenderung mengikuti pandangan Abû Hanifah sehingga menimbulkan anggapan sebagai seorang hanafiyah. Namun, al-Alusî melakukannya tidak seperti orang fanatik melainkan dengan mengedepankan penilaian ilmiah. Seringkali, al-Alusî menyampaikan sudut pandang ijtihadnya sendiri.

Dalam tafsirnya, al-Alusî mengutip tafsir Ibn Athiyyah, tafsir Abû Hayyan, tafsir al-Zamakhsyarî, tafsir Abû al-Saud (yang disebutnya dengan *syaikh al-Islam*), tafsir al-Baydlawi (yang disebutnya *al-Qadhi*), tafsir Fakhr al-Din al-Razi (yang disebutnya *al-Imam*), dan beberapa yang lain. Tafsir-tafsir tersebut dikutip dan dianalisis secara ilmiah dan kritis. Al-Alusî tidak segan mendebat pemahaman-pemahaman Mu'tazilî dan Syiah yang berkembang terkait suatu ayat.

Kekayaan khazanah kebahasaan dalam al-Qur'an yang luarbiasa, banyak menjebak mufassir. Al-Alusî tidak luput dari kondisi ini. Saat mengupas aspek sintaktik-sintagmatik al-Qur'an, al-Alusî menjabarkannya panjang lebar seakan-akan bukan kitab tafsir tetapi kitab keterangan bahasa. Puisi Arab klasik juga menjadi bahan untuk membahas makna kebahasaan al-Qur'an. Usaha al-Alusî menyelami lubuk makna bahasa al-Qur'an, sesekali menariknya menjelaskan semiotika esoteris al-Qur'an sehingga tafsir al-Alusî tidak terhidar dari penilaian tafsir corak *isyârî* oleh sebagian ulama.

Guna menunjukkan model bacaan, al-Alusî menampilkan varian-varian *qira'ah* sebagaimana tafsir al-Thabarî bahkan termasuk yang *gharîb* dan *syadz*. Ia juga membahas keterkaitan strukturalitas al-Qur'an; baik antar ayat atau antar surat. Beberapa ayat yang memiliki latarbelakang (*sabab al-nuzûl*) dan keadaan yang mengiringinya (*ahwâl al-nuzûl*), diterangkan.

Terhadap riwayat-riwayat Israiliyyat yang menyertai ayat-ayat kisah atau yang berkenaan dengan bani Israil, al-Alusî memiliki sikap yang mawas seperti mufassir-mufassir

besar pendulunya. Pendapat para ulama terdahulu seperti Ibn Katsîr dan Ibn al-Qayyim, dikutip untuk mengingatkan status bermasalah riwayat-riwayat tersebut yang merusak pesan-pesan luhur al-Qur'an.

Gairah belajar al-Alusî sangat besar sehingga mengorbankan masa kecil dan remajanya demi hasrat memenuhi rasa haus untuk memahami al-Qur'an. Pada usia 20 tahun, sosok al-Alusî mulai dikenal sebagai terpelajar muda yang terkemuka terutama di bidang tafsir al-Qur'an. Pada usia 34 tahun, al-Alusî mulai menyusun tafsir al-Qur'an yang diselesaikannya selama 15 tahun antara tahun 1252 H hingga 1267 H. Nama *Rûh al-Ma'âni fi Tafsîr al-Qur'ân al-`Adzîm wa al-Sab`i al-Matsâni,* pada tafsir al-Alusî tersebut berasal dari Ali Ridla Pasya, perdana menteri emperium Utsmani. Banyaknya data-data *`aqlî* yang diverifikasi secara teliti pada tafsir al-Alusî menempatkan tafsir ini bersifat tafsir *bi al-ra'* yang diperbolehkan di kalangan ahlussunnah wa al-jamaah.[237]

7. Al-Suyûthî (1445-1505 M/849-911H.)

Nama al-Suyûthî termasuk tokoh mufassir primer yang paling sering disebut di dunia kajian al-Qur'an. Ia seorang ulama yang sangat produktif berkarya dengan jumlah sekitar 500 karya. Tidak heran bila namanya dikenal dunia Barat dan Timur. Nama lengkapnya al-Hafidz Jalal al-Din Abû al-Fadl `Abd al-Rahman bin Abû Bakar bin Muhammad bin al-Suyûthî. Sejak kecil usia 5 tahun, al-Suyûthî telah ditinggalkan ayahnya yang wafat.

Di samping bidang kajian al-Qur'an, al-Suyûthî dikenal di bidang hukum Islam dan kajian hadits. Ia menyampaikan, sebagaimana dinyatakan dalam kitabnya *Tadrîb al-Râwi*, koleksi hadits di memorinya berjumlah sekitar dua ratus ribu (200 ribu) hadits. Sedari kecil, ia diketahui memiliki kemampuan menghafal yang hebat dan semangat belajar yang tinggi.

Ia membuat sebuah karya tafsir dalam empat jilid yang didasarkan pada belasan ribu hadits sumber lengkap dengan

[237] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 252-256

matarantai yang panjang dan diberi nama *Tarjumân al-Qur'ân.* Dengan pertimbangan agar ringkas dan praktis, al-Suyûthî menyederhanakannya minus sanad dan penjelasan yang panjang. Tafsir ringkasan *Tarjumân al-Qur'ân* tersebut diberi *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr al-Ma`tsûr.*

Bahkan al-Suyûthî menuturkan memiliki proyek tafsir besar berjudul *Majma` al-Bahrain wa Mathla` al-Badrain* yang berisi tafsir *bi al-ma'tsur* sekaligus tafsir *bi al-ma`qul* yang dilengkapi dengan penafsiran hukum, esoteris, kebahasaan, dan sastra. Ia terobsesi menjadikan tafsir tersebut dapat diandalkan untuk memenuhi kebutuhan seluruh tafsir al-Qur'an tanpa perlu lagi mengakses kitab tafsir yang lain. Semacam tafsir al-Thabarî dalam versi al-Suyûthî.

Menurut Husayn al-Dzahabî, sepertinya *Majma` al-Bahrayn wa Mathla` al-Badrayn* merupakan karya yang berbeda dengan *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr al-Ma`tsûr.* Hal tersebut mengingat *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr al-Ma`tsûr,* tidak memiliki spesifikasi sebagaimana *Majma` al-Bahrayn wa Mathla` al-Badrayn* yang disebutkan al-Suyûthî. Komentar Husayn al-Dzahabî ini tidak menunjukkan pengertian serius karena kedua kitab dimaksudkan untuk tujuan yang berbeda namun dapat diduga menggunakan data-data *ma'tsur* yang sama. Alih-alih membandingkan keduanya, tafsir *Majma` al-Bahrayn wa Mathla` al-Badrayn* tidak diketahui keberadaannya kecuali dari informasi dari al-Suyuthi sendiri tersebut. [238]

Tidak seperti *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr al-Ma`tsûr* yang bercorak tafsir *bi al-manqûl* yang beredar, al-Suyûthî menyusun tafsir *al-Jalâlayn* yang bercorak *bi al-ma`qûl.* Di kalangan masyarakat luas, nama al-Suyûthî populer melalui kitab tafsir yang menjadi standar termasuk di pesantren-pesantren Indonesia tersebut. Menurut penuturan Rasyid Ridha, reformis Islam modern dari Mesir Muhammad `Abduh menjadikan tafsir *al-Jalâlayn* sebagai bahan di berbagai kesempatan ketika ceramah di mesjid-mesjid.

Tafsir *al-Jalâlayn* mulanya disusun oleh Jalâl al-Dîn al-Mahallî (Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim

[238] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I..., hlm. 179-180

al-Mahallî) yang kemudian dilanjutkan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. Al-Mahallî lahir pada 791 H dan wafat pada 864 H dalam usia 73 tahun. Berarti kala al-Mahallî wafat, Jalaluddin al-Suyûthî merupakan seorang remaja berusia 15 tahun.

Tafsir *al-Jalâlayn* disusun al-Mahallî dimulai dari surat al-Kahfi hingga al-Nas, sedangkan al-Suyûthî menyempurnakannya dari al-Baqarah hingga al-Isra'. Fakta ini menarik karena al-Mahallî sebagai pendahulu, menyusun tafsir *al-Jalâlayn* memulainya dari tengah ke belakang dan penerusnya, al-Suyûthî, dari depan ke tengah. Dalam kitab *Kasyf al-Dhunûn,* disebutkan sebaliknya dan hal ini selaras dengan *common sense.* Namun, Husayn al-Dzahabî menyangkal keterangan tersebut. Menurut Husayn al-Dzahabî, al-Mahallî memulai dari surat al-Kahfi hingga al-Nas kemudian memulai lagi dari awal yaitu surat al-Fatihah akan tetapi tidak sempat melanjutkan ke surat al-Baqarah karena meninggal.

Yang terang gaya pemaparan tafsir *al-Jalâlayn* yang ringkas dan padat merupakan cirikhas al-Mahallî. Begitu ringkas dan padat sehingga dalam *Kasyf al-Dhunûn* dituturkan bahwa jumlah huruf al-Qur'an dan penafsiran *al-Jalâlayn* hingga Surat al-Muzammil, sama banyaknya. Baru ke belakang dari Surat tersebut, lebih banyak tafsirnya sehingga diperbolehkan membawa tafsir *al-Jalâlayn* meski tanpa wudhu. Keringkasan tafsir *al-Jalâlayn* diperjelas oleh setidaknya dua catatan penjelas (*hâsyiyah*) terhadap tafsir *al-Jalâlayn,* yaitu *hâsyiyah al-Jamal* dan *hâsyiyah al-Shâwi.*

Maksud al-Suyûthî menuntaskan warisan al-Mahallî tersebut dilakukan dengan mempertahankan gaya ringkas dan padat, dengan menunjukkan pendapat yang unggul, menerangkan i'rab kata yang diperlukan, menjelaskan varian qira'at yang masyhur sebagaimana yang ditinggalkan sang pendahulu. Tidak heran bila pembaca tafsir *al-Jalâlayn* tidak akan menemukan kesan perbedaan di dalam tafsir yang disusun oleh dua orang ulama dari generasi yang sedikit berbeda. [239]

[239] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn…,* Juz I, hlm. 240

Dan tentu saja, banyak karya al-Suyûthî yang legendaris yang lain terutama dalam studi al-Qur'an seperti *Al-ltqân fi 'Ulûm al-Qur'an* dan *Thabaqâh al-Mufassirîn.* Dua karya yang sangat tinggi nilai referensialnya bagi sarjana muslim generasi berikutnya. Terutama karya yang mencengangkan, *al-Itqân* yang selalu menjadi rujukan utama dalam pembahasan-pembahasan ulum al-Qur'ân.

BAGIAN VI

UMAT ISLAM DAN AL-QUR'AN DI ERA MODERN

A. Situasi dan Kondisi Sosial dan Politik Umat Islam Era Modern

Peradaban umat Islam mengalami pasang surut. Asia Barat, Afrika Utara, Indo-Pakistan, dan Spanyol sempat mengalami sentuhan kekuasaan Islam di bawah imperium penguasa muslim. Pada abad 16 M, umat Islam memiliki tiga imperium besar: Turki Utsmani di antara Asia Barat dan Eropa Timur dan Afrika Utara; Kerajaan Safawi di kawasan Iran-Afghanistan; dan Kerajaan Mughal di India.[240] Itu berlangsung tidak lebih dari dua abad sebelum akhirnya Barat mendominasi dunia.

B. Kebangkitan Eropa Dan Kolonialisme Terhadap Negara Berpenduduk Muslim

Eropa yang sempat berkubang dalam kegelapan karena tirani para penguasa dan kungkungan gereja, pelan tapi pasti menggeliat dan bangkit. Faktor-faktor riil di bidang ekonomi dan teknologi mengalami perkembangan melalui penemuan-penemuan yang tidak dibayangkan sebelumnya. Barat menjadi bangsa yang cepat belajar dari kesalahannya. Melalui upaya yang keras, mereka menjadi bangsa yang kuat dan menjelajah ke berbagai penjuru dunia.

Bangsa-bangsa dari Barat itu berlomba-lomba ke luar dari sarangnya; bergerak ke berbagai belahan dunia dengan keberanian luar biasa untuk menguasai sumber-sumber alam yang dibutuhkan untuk pembangunan di negaranya. Sejarah besar Romawi dihidupkan kembali dengan cemerlang. Banyak sekali negeri di Timur dikuasai oleh Barat tidak terkecuali kawasan-kawasan muslim.

Perlawanan-perlawanan di berbagai kawasan muslim terhadap kolonialisasi bangsa-bangsa Barat memang dilakukan.

[240] Akhmad Taufik dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam,* Jakarta: RajaGrafindo, 2005, hlm. 14

Namun hasilnya, tidak banyak mengganggu gerak laju kekuatan dan kekuasaan mereka.

C. Keruntuhan Turki Utsmani Dan Kemunduran Umat Islam

Di saat yang sama, umperium muslim Utsmani yang memproteksi wilayah-wilayah muslim mulai limbung karena manajemen pengelolaan negara yang tidak efektif dan tidak efisien. Kawasan kekuasaan yang sangat luas dan pengelolaan yang kuno harus berhadapan dengan modernisasi seluruh sektor kehidupan bangsa-bangsa Barat. Lambat dan pasti, imperium Utsmani mengalami kebangkrutan dan kemunduran total.

Pengelolaan negara yang tidak efektif, wilayah kekuasaan yang besar, dan aparatur negara yang korup menjadi faktor keruntuhan imperium muslim terakhir: Turki Utsmani, yang telah berkuasa selama kurang lebih 5 abad sejak 14 Masehi hingga 19 Masehi.[241] Hutang-hutang finansial Turki Utsmani ke bank-bank Eropa dengan bunga tinggi menjadikan wilayah-wilayah muslim di bawah protektorasi Turki Utsmani lepas satu per satu; berpindah pengelolaan di antaranya ke tangan Inggris, Italia, dan Prancis.

Segmen historis runtuhnya kekuasaan Turki Utsmani memberi tanda perubahan peta geo-politik terutama di Timur Tengah; pusat kebudayaan Islam berada. Misal, kawasan Hijaz dan Palestina yang pengelolaan kawasannya diserahkan ke Inggris, menjadi awal munculnya konflik berkepanjangan di Timur Tengah hingga saat ini. Inggris menyerahkan tanah Palestina kepada zionisme Israel. Kawasan Hijaz diserahkan kepada kelompok Ibn Saud.

Kolonialisme Barat mencakup hampir semua wilayah negara-negara berkebudayaan Islam. Akibatnya dapat langsung dirasakan. Penerapan hukum Islam dibatasi dan disesuaikan dengan hukum positif perdata, pidana, niaga, dan hukum acara mereka. Peran-peran domestik, beberapa tetap dipegang elit domestik namun tentunya tunduk pada kemauan negara kolonialis..[242]

---

[241] lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006, lm. 898

[242] John L. Esposito (Ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, IV, Jakarta: Mizan, 2000, hlm. 56 dan 229-230

Pada tahun 1930-an dan berikutnya, gerakan-gerakan kemerdekaan semakin massif terutama dari golongan menengah ke bawah yang menjadi bagian dari generasi baru intelektual yang sempat menikmati pendidikan kurikulum Barat.[243] Tidak mengherankan bila dalam gerakan tersebut, artikulasi kebangkitan gerakan kemerdekaan banyak menggunakan term-term nasionalis yang cenderung sekuler. Hal ini karena peran kaum intelektual muda terutama yang berpendidikan Barat telah menggeser jauh peranan ulama yang sebenarnya sudah dalam posisi sekunder. Pada mulanya memang tidak sama sekali menjadi sekuler tetapi masih memadukannya dengan visi modernis Islam hingga munculnya perubahan orientasi pada sosok yang memimpin gerakan kemerdekaan.

Di Tunisia, misalkan, kalangan intelektual yang mengenyam pendidikan tinggi Arab-Perancis berusaha menggunakan gagasan nasionalisme sekuler untuk mengimbangi orientasi elit reformis Tunisia yang menginginkan perubahan dengan mendasarkan pada reorientasi dan revitalisasi pemahaman ajaran Islam. Peran nasionalisme[244] tampaknya lebih menonjol dan efektif dibandingkan modernisme Islam untuk melambangkan ambiguitas intelegensia muslim kontra dominasi dan pengaruh politik kolonial. Kaum intelektual muslim generasi awal memang menentang kolonialisme namun mereka sendiri sesungguhnya terbuai oleh keunggulan kolonialis Eropa sehingga meskipun mereka berusaha melepaskan diri secara fisik dari kolonialisasi namun mereka menjadi cermin dan kepanjangan tangan dari watak-watak kolonialisasi tersebut. [245]

Dibandingkan dengan reformis muslim, gerakan nasionalisme menekankan isu perjuangan pada kebangkitan ekonomi. Isu ini penting karena kejatuhan negara-negara muslim disumbang oleh ambruknya struktur ekonomi. Penetrasi ekonomi bangsa Eropa, melumpuhkan sektor-sektor riil negara-negara

[243]Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian III),* terj. Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999, hlm. 15

[244]Istilah nasionalisme di sini bukan dalam pengertian nasionalisme Arab tetapi nasionalisme negara. Nasionalisme Arab (*Pan-Arabisme*) merupakan fenomena utopia politik dengan semangat sosialisme melawan kapitalisme Barat yang berkembang pada tahun 1950-an, di Mesir, Syria, Irak, dan Yordania. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* ..., hlm. 179

[245] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian III)* ..., hlm. 19-20

muslim yang belum terindustrialisasi. Bank-bank Eropa meminjamkan sejumlah besar modal yang menjerat kepada imperium Utsmani, Mesir, dan Tunisia. Di Tunisia dan Mesir, kebijakan ini berkembang menjadi basis bagi pembentukan pemerintahan protektorat kolonialis Eropa.[246]

Gerakan reformisme Islam sendiri sebenarnya sudah mendahului fenomena kolonialisasi. Gerakan ini berakar pada perkembangan abad ke-VII dan VIII di Arabia dan Mesir yang menyokong pemurnian keyakinan dan praktik muslim berdasarkan al-Qur'an, hadis, dan hukum yang dipadu dengan asketisme tasawwuf. Gerakan ini ada yang bercorak eksklusif karena sifat korektifnya yang ke dalam, fundamental, intoleran, dan tertutup.

Reformasi Islam memegang momentum di tangan seorang tokoh dari Mesir, Muhammad `Abduh (1849-1905) yang banyak mendapat sentuhan dari Jamaluddin al-Afghani. Di berbagai kawasan Timur Tengah kala itu, pemikiran `Abduh yang memadukan pendekatan *salafiah* dengan modernisme, menjangkaukan pengaruhnya pada generasi muda. Dengan *luwes* Abduh memberi koreksi pada tradisi dan nilai-nilai masa lalu yang membelenggu serta praktik-praktik sufi yang membuai. Ia tidak segan mengapresiasi modernitas sehingga cocok dengan aspirasi generasi muda masyarakat muslim. Meski demikian landasan filosofis dan kritik Abduh bersandar dengan kuat pada al-Qur'an dan hadis yang penafsiran disegarkan kembali.[247]

Pada fase-fase ini, dunia muslim mengalami goncangan-goncangan berat dari sisi politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Identitas muslim terutama identitas Arab mengalami ujian setelah penguasaan Eropa terhadap Timur Tengah dan Afrika Utara membawa dampak-dampak tidak saja secara demografis tetapi juga secara teologis. Masyarakat muslim di kawasan tersebut bergulat dengan diri mereka sendiri untuk merumuskan kembali identitas sosial-budaya masing-masing. Inilah salah satu tahapan yang sangat kritis bagi masyarakat muslim setelah ambruk dan bangkrutnya imperium muslim terbesar terakhir: Utsmani (Ottoman).

[246] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian III) ...*, hlm. 13
[247] *Ibid.,* hlm. 21 dan 27

Keterlibatan Utsmani dalam perdagangan internasional, tidak diimbangi dengan manajemen profesional. Akibatnya, terjerat hutang luar negeri dan ketergantungan finansiil pada pihak asing. Pinjaman hutang pertama kali diberikan kepada Utsmani pada tahun 1854. Pada tahun 1882, Turki Utsmani dinyatakan bangkrut karena tidak mampu melunasi hutang dan bunganya sehingga harus menerima campurtangan administrasi asing dalam sistem ekonomi mereka. Dampak kebangkrutan ini berimbas pada wilayah muslim yang lain yang bergantung pada protektorasi Utsmani.[248]

Persoalan yang hampir merata di Timur Tengah dan Afrika Utara, setelah memperoleh kemerdekaan adalah tampilnya pemimpin-pemimpin progresif-pragmatis-otoriter. Obsesi mengejar kemajuan peradaban Barat, mendorong pemimpin-pemimpin tersebut melakukan restorasi *pro-western* dan sedapat mungkin meninggalkan basis-basis tradisi terutama agama. Namun langkah tersebut kontra-produktif karena ekstrem dan mengabaikan *common sense* masyarakat yang masih terikat dengan tradisi dan agama. Lebih buruk lagi saat janji-janji perubahan tidak kunjung dirasakan oleh masyarakat. Apalagi pilar-pilar demokrasi yang memungkinkan keterlibatan masyarakat dalam proses pembangunan bangsanya, semakin tidak jelas di tangan para pemimpin tersebut.

Sebagaimana disampaikan sebelumnya, bahwa gerakan reformasi Islam merata di seluruh kawasan dan pemikiran `Abduh mendapatkan tempat, namun fenomena politik di beberapa negara memperoleh pengecualian. Kecenderungan yang kuat untuk menggunakan Islam sebagai bendera politik sangatlah kuat namun kemenangan generasi muda berpendidikan Barat dalam mengendalikan laju pemerintahan, menempatkan generasi pejuang di beberapa negara seperti Tunisia mengusung semangat sekularisme secara tulen. Meski demikian, sentimen Islam tetap merupakan kekuatan yang laten dan menjadi perhatian penuh pengendali pemerintahan demi terjaganya stabilitas politik.[249]

[248] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian III) ...*, hlm. 87
[249] *Ibid.,* hlm. 257-258

D. Kesadaran Umat Islam untuk Bangkit dan Menegakkan Kembali Martabat Islam

Keterpurukan umat Islam secara sosial, kultural, dan politik di bawah kolonialisasi Barat, menyadarkan komponen-komponen umat Islam untuk bangkit dan menegakkan kembali martabat Islam. Gerakan kebangkitan dan pembaharuan Islam ada yang didorong oleh romantisme kejayaan Islam di masa lalu dan ada juga yang terdorong oleh kemajuan peradaban Barat sendiri.[250]

Namun dorongan kebangkitan Islam sebagai kesatuan sudah sulit diwujudkan kecuali menjadi mimpi tokoh-tokoh informal semata. Negara-negara muslim pasca Turki Utsmani bergerak mencari model ideal bagi kebangkitan negerinya masing-masing. Nasionalisme menjadi prioritas daripada islamisme imperial dan internasionalisasi kebangkitan Islam. Namun semuanya menyadari bahwa keberhasilan kebangkitan sektoral pada akhirnya akan memberi kontribusi bagi kebangkitan internasional umat Islam. Akan lebih mudah bila masing-masing negara muslim bergerak untuk kebangkitan kawasannya masing-masing untuk kemudian berjumpa di ujung yang sama: kebangkitan negara-negara Islam.

Negara-negara muslim, kecuali beberapa, menjadi bagian dari trend persaingan geo-pollitik Barat dan Uni Soviet. Pemerintah muslim terpecah dua: berkiblat ke Barat dan mendapat pengaruh kuat sosialisme Uni Soviet. Bagi rakyat di masing-masing negara, semua memberi harapan kesejahteraan dan kemakmuran. Akan tetapi, yang ditunggu lambat terealisasi bahkan masyarakat muslim linglung ketika sekumpulan negara Arab muslim kalah telak dalam perang 7 (tujuh) hari membela Palestina melawan zionisme Israel.

Peristiwa tersebut menghentak emosi umat Islam karena kenyataannya terpapar jelas: tidak ada yang dapat dipercaya kecuali kepada diri sendiri. Momen ini melahirkan banyak

[250]Pada abad VIII dan IX Masehi proses evolusi masyarakat Islam terganggu (dikacaukan) oleh campurtangan bangsa Eropa. Negara-negara Eropa mendirikan imperium *territorial* di seluruh belahan dunia. Belanda menuntaskan penaklukkannya terhadap Indonesia. Perancis menguasai Afrika Utara, sebagian Afrika Barat, dan sebagian Timur Tengah. Inggris, selain di Malaka dan India, juga merebut kekuasaan atas Timur Tengah, Afrika Timur, Nigeria, dan sebagian Afrika Barat berbagi dengan Perancis. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian III),* terj. Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999, hlm. 4

pemikiran untuk redefinisi dan reaktualisasi peran Islam dan Arab. Diantaranya yang paling populer adalah untuk kembali kepada identitas keislaman dengan al-Qur'an dan hadits sebagai sumber filosofisnya serta tradisi sebagai pijakannya.[251]

Tren modern dalam Islam dengan jargon pembaharuan (*tajdîd*) dan meninggalkan taklid (*tark al-taqlîd*), awal kali didengungkan oleh al-Afghani dan Abduh. Tidak taklid artinya mendefragmentasi warisan pengetahuan yang turun kepada kita dari era kemunduran sekaligus berhati-hati agar tidak terjatuh menjadi mangsa (*farîsah*) pemikiran Barat. Adapun "pembaharuan", maknanya adalah membangun pemahaman baru terhadap agama, aqidah, dan syariah dengan bertitik-tolak dari pokok-pokok ajaran agama secara langsung dan berupaya memvitalisasinya.[252]

E. Gerakan Reformasi Peradaban Muslim Modern: Antara Reformis Progresif dan Reformis Apologis

Agenda peradaban Islam modern adalah reformasi. Yaitu semangat membentuk kembali kejayaan Islam di tengah-tengah panggung peradaban dunia. Fakta dan tantangannya sudah terang: kemunduran peradaban Islam pasca keruntuhan imperium Utsmani dan kemajuan pesat Barat sehingga menguasai dunia melalui kolonialisasi dan imperialisasi, termasuk di kawasan-kawasan peradaban Islam. Gerakan reformasi ini secara umum ada dua: reformasi progresif dan reformasi apologis.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab (lahir 1703 M) mengajak umat Islam untuk benar-benar kembali kepada al-Qur'an dan tuntunan Rasulullah. Gerakan pemurniannya ini tidak muncul begitu saja tetapi reaksi dan respon dari kemunduran peradaban muslim yang diasumsikan karena menjauh dan meninggalkan al-Qur'an dan tuntunan Rasulullah. Umat Islam bagi Muhammad ibn Abd al-Wahhab telah dikungkung oleh kebiasaan-kebiasaan tidak benar dan mengada-ada.

---

[251] Penjelasan lebih memadai terkait sejarah transisi modern umat Islam dapat dibaca dalam Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Terj. Gufron A. Mas'adi, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.

[252] Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Nahnu wa al-Turats: Qirâ'ât Mu`âshirah fi Turâtsinâ al-Falsafî*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1993, hlm 12

Pembaharuan berupa pemurnian yang didengungkan oleh Muhammad ibn Abd al-Wahhab menempatkan al-Qur'an sangat tekstual dan kaku. Hasratnya menegakkan kembali kejayaan Islam dilakukan dengan cara mengembalikan kehidupan saat ini ke masa awal Islam dan melawan semangat zaman.[253] Walaupun ekstrem, radikal, dan fundamental, Muhammad ibn Abd al-Wahhab dan pendukungnya berhasil menegakkan pahamnya di tanah Hijaz lebih-lebih dengan dukungan dan kerjasama bersama kelompok Ibn Saud.

Pada waktu berikut, di tempat lain, Jamaluddin al-Afghani (lahir 1839-1897 M) menyadari betapa lemahnya umat Islam bahkan untuk menjalin *ukhuwah* dalam rangka bersama-sama menghadapi tekanan kolonialisme Barat. Oleh karena itu, ia menggalakkan semangat persatuan Islam (Pan-Islamisme) yang anti-penindasan dan penjajahan untuk melawan penjajahan dan menegakkan kembali eksistensi peradaban muslim. Caranya, kembali dengan sungguh-sungguh dan serius pada al-Qur'an.

Ia menyerukan penafsiran aktual dan faktual terhadap al-Qur'an, mengikis sekat-sekat madzhab dan golongan (sebagai konsekuensi kembali bersama-sama pada sumber yang sama: al-Qur'an), dan bertindak lebih rasional: meninggalkan *khurafah* dan mengadopsi prestasi Barat yang positif. Hal ini harus dijalankan dengan dukungan kekuatan struktural politik agar efektif dan operasional.

Pan-Islamisme Jamaluddin orientasinya adalah kebangkitan umat Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, setelah sempat bergAbûng dengan Turki Utsmani untuk memperjuangkan jargon yang sama: Pan-Islamisme, Jamaluddin memisahkan diri karena kecewa. Dukungan Turki Utsmani terhadap gagasan Pan-Islamisme ternyata bertujuan untuk mempertahankan sisa-sisa kekuasaan imperium yang menjelang gagal tersebut. Gagasan Pan-Islamisme Jamaluddin al-Afghani tidak pernah terealisasi kecuali eksis sebagai konsep dan memberi pengaruh pada generasi berikutnya: gerakan khilafah Islamiyah.[254]

---

[253] Akhmad Taufik dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam…*, hlm. 84

[254] Atas nama persatuan *ummah,* Pan-Islamisme disemarakkan pada tahun 1860-1870. Sultan Turki Utsmani, Abdul Aziz dan penerusnya, Abdul Hamid II adalah yang semula memiliki proyek ''imperialisme'' terselubungnya ini. Pan-Islamisme ini dengan

Muhammad `Abduh (1849-1905 M) satu ide dengan Jamaluddin al-Afghanî. Bedanya, meskipun memiliki kepedulian terhadap politik, Abduh tidak terlalu politis karena pada akhirnya menempuh jalur pendidikan sebagai arena pembaharuan umat. Pembaharuan yang digariskan Jamaluddin al-Afghani, tidak berbeda dengan gagasan Abduh kecuali jalur tempuhnya. [255] Pengaruh Abduh lebih kuat daripada Jamaluddin al-Afghani karena aktifitas Abduh di jalur pendidikan memberi dampak intelektual bagi para pelajar Islam dari seluruh dunia yang menempuh pendidikan di Mesir yang di kemudian hari meneruskan dan mengembangkan pemikiran Abduh.

Tetapi sebagaimana digambarkan sebelumnya, jargon nasionalisme sekuler berada di luar jangkauan suara pembaharuan Afghan-Abduh. Agama dan al-Qur'an di dalamnya, tidak didukung oleh kelompok nasionalis sekuler yang berhaluan liberal-progresif. Kebangkitan nasional bukan tugas agama tetapi tugas semua komponen bangsa. Tidak sedikit sarjana muslim tergabung ke dalam kelompok ini dan memilih mengabaikan romantisme kejayaan Islam di masa lalu.

Omid Safi membedakan antara muslim modernis-apalogis dengan muslim progresif. Yang pertama adalah intelektual muslim yang berasal dari konteks akhir abad XIX dan awal XX yang banyak dipengaruhi dan diwarnai alam intelektual Barat sedangkan yang kedua adalah intelektual muslim dalam konteks postmodernisme yang kritis terhadap modernisme Barat yang berwatak monolitik, imperialis, kolonialis, orientalistik, dan materialistik. [256]

Nettler, seorang sarjana Barat, mencoba objektif dalam melihat gejala modernisme muslim. Ia tidak berpretensi mengkait-kaitkan modernisme-liberalisme progresif dalam Islam dengan liberalisme Barat. Ia membedakan sarjana muslim reformis

bertujuan untuk menyatukan seluruh umat Islam di dunia di bawah kepemimpinan kekhalifahan Turki Utsmani dari ancaman kekuatan Rusia yang kala itu mampu memaksa imperium Utsmani untuk bernegosiasi. Mekkah kala itu termasuk daerah yang berada dalam kekuasaan imperium Utsmani. Sedangkan Pan-Islamisme yang diusung Jamaluddin al-Afghani juga bertujuan menyatukan umat Islam dalam suatu wadah solidaritas *ummah.* Namun, ia tidak mengusung semangat ini untuk kepentingan politik Turki Utsmani. Albert Hourani, *Pemikir Liberal di Dunia Arab,* terj. Suparno dkk, (Mizan: Bandung, 2004), hlm. 165-175

[255] Akhmad Taufik dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*…, hlm. 92

[256] Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism,* (Oxford: OneWorld, 2008), hlm. 4

progresif dengan sarjana muslim islamis yang (kelompok kedua) bergairah menarik Islam dalam gerakan-gerakan politik-simbolik (*political islamist*) dan mengabaikan dialektika-dialektika kultural. Islamis ini *concern* pada pengembangan gerakan sosio-politik Islam yang menolak ideologi modern negara-bangsa: nasionalisme, sekularisme, westernisasi, dan komunisme. Mereka memiliki agenda reformasi dengan menekankan pada nilai-nilai dan lembaga keislaman untuk menandingi apa yang mereka lihat sebagai nilai dan norma Barat. Oleh karena itu, mereka begitu bergairah mendirikan negara Islam.[257]

Muslim reformis progresif memegang konsep apolitis terhadap kiprah Islam. Muslim reformis progresif bersikap kontekstual, kritis, dan historis dalam menafsirkan al-Qur'an dan hadis; liberal dalam masalah sosio-politik hak asasi manusia, pluralisme, dan demokrasi; penganut individualisme relijius; dan menolak mengakui status otoritatif aliran hukum dan teologi tradisional.[258]

Pengertian muslim reformis progresif adalah pemikir pembaharu yang mendorong umat Islam untuk maju ke depan membangun masa depannya melalui gagasan-gagasan substantif dalam al-Qur'an dan Hadis. Omid Safi, memaknai progresif sebagai *a relentless striving towards a universal notion of justice in which no single community's prosperity, righteousness, and dignity comes at the expense of another* (keteguhan berjuang menuju gagasan keadilan universal tanpa monopoli kemakmuran, kebajikan, dan martabat oleh suatu komunitas, yang terjadi berkat pengorbanan orang lain). Inti gagasan reformis progresif adalah nilai-nilai dasar dalam al-Qur'an yang dapat direvitalisasi dan yang memiliki makna penting bagi peradaban di abad ini. Tema-tema yang menjadi perhatian pemikir progresif muslim adalah keadalan sosial, keadilan jender, dan isu-isu pluralitas.[259]

Walaupun di awal telah disebutkan bahwa seorang sarjana muslim disebut modernis karena keselarasan dan kesamaan gagasan-gagasan mereka dengan nilai-nilai liberal Barat namun

[257]Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction,* (New York-London: Routledge, 2006), hlm. 144

[258]Ronald L. Nettler, "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernisme," *The Political Quarterly,* Vol. 71, Supplement 1, (Oxford: Blackwell Publisher, Agustus 2000), hlm. 50

[259]Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims*…, hlm. 3

dalam memasarkan gagasannya, muslim progresif menghindarkan diri dari semua jebakan-jebakan ideologi kontemporer, baik marxisme atau liberalisme. Omid Safi mengingatkan bahwa tema-tema yang diperbincangkan dalam kerangka semangat Islam progresif, semestinya tidak terperangkap menjadi "Islam" sebagai topeng (*façade*) ideologi politik tertentu.[260] Muslim modernis progresif justru hadir untuk mengkritisi arogansi dan ekses modernitas yang diusung Barat, semisal postulasi determinisme sejarah Hegelian yang berkeyakinan bahwa akhir dari perjalanan sejarah dunia berada di tangan demokrasi liberal dan ekonomi kapitalistik.[261]

Kontras pada kelompok muslim reformis progresif akan nampak ketika dihadap-hadapkan dengan muslim reformis apologis. Semangat kemajuan merupakan inti dari reformisme. Namun berbeda dengan modernis progresif, modernis apologis adalah kelompok sarjana muslim yang ingin bergerak maju dengan semangat romantisme masa lalu yang kuat. Muslim apologis, dalam pengertian gerakan modernisasi Islam yang dianjurkannya berawal dari semangat *salafi* (ortodoks) yang kuat namun disemai dengan semangat reformasi.[262]

Muslim reformis apologis memiliki kemampuan untuk ramah terhadap kebudayaan Barat namun mereka tidak akan dapat melampaui pencapaian Barat karena diikat oleh sentimen masa lalu. Slogan *al-rujû' ila al-haqq (*kembali pada kebenaran al-Qur'an) yang mereka dengungkan, tidaklah dalam semangat yang benar-benar baru untuk membawa maju peradaban Islam. Tiap langkah modernis apologis untuk maju ke depan selalu disibukkan oleh pertimbangan-pertimbangan di belakang (tradisi, ortodoksi, dan logika-logika lama peradaban Islam di masa lalu). Modernisme apologis dalam Islam saat ini, menurut Arkoun memiliki ciri melindungi ortodoksi Islam.[263]

---

[260] Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims*..., hlm. 3

[261] Karena karakter itu, Omid Safi memandang bahwa muslim progresif memiliki kedekatan visi dengan pemikir-pemikir postmodernis. *Ibid.,* hlm. 4

[262] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran: Toward A Contemporary Approach,* (New York-London: Routledge, 2006), hlm. 3

[263] Universitas-universitas seperti al-Azhar Kairo, al-Zaytunah Tunisia, dan al-Qarawiyah di Fez Marokko, adalah pelindung-pelindung ortodoksi Islam hingga saat ini. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam,* terj. YudianW. Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 159

Seperti yang diingatkan Omid Safi, Mohamed Arkoun menegaskan bahwa tugas berat intelektual muslim ke depan adalah *pertama,* tidak terjebak pada gaya-gaya narasi dan deskriptif model pemikiran orientalis. Muslim yang terjebak pemikiran Barat, akan silau dengan gemerlap pemikiran Barat. *Kedua,* melawan apologia defensif-ofensif umat Islam yang mencari-cari kompensasi dari serangan bertubi-tubi *otentisitas* dan identitas personalitas Islam dengan afirmasi-afirmasi dogmatis.[264]

Peringatan Arkoun tersebut terkait dengan jebakan-jebakan yang dialami oleh kelompok muslim liberal-progresif yang menolak masa lalu, atau paling tidak dalam ungkapan Muhammad Âbid al-Jâbiri: sama sekali mengacuhkannya (*yaskutu tamâman `an al-mâdhi al-Arabi. Fa huwa lâ yadkhulu fi ihtimâmihi bal yab'aduhu bi kulli ishrâr*) dan menjadikan unsur-unsur mental peradaban Barat baik yang klasik ataupun yang modern model panduan untuk obsesi-obsesi kemajuan. Bagi al-Jabiri, hal ini aneh dan harus dikoreksi karena merelakan diri mentah-mentah ingin mewarisi mentalitas kebudayaan lain (yang belum tentu cocok diterapkan pada kebudayaan lainnya). Al-Jâbiri menilai, setiap muslim (khususnya muslim Arab) yang enggan mengapresiasi masa lalunya adalah muslim *a historis* (*la târîkh lahu*). Demikian juga kelompok reformis *salafi* harus dikoreksi ketika menAbûh tambur perubahan dengan mentalitas apologis: nalar Islam awal periode sebelum perpecahan (*tharîqah salaf al-ummah qabla dhuhûr al-khilâf*).[265]

Al-Jabiri sangat menekankan kesadaran identitas sekaligus keterbukaan identitas dalam proyek pencerahan budaya. Ia tidak memandang ada dinding pemisah antara tradisi (*turats*) dan modernitas (*mu`âshirah*). Mendengungkan tradisi dengan mengabaikan modernitas setali dengan mengagungkan modernitas dengan mengacuhkan tradisi. Yang pertama disebutnya *muqallid,* sedangkan yang kedua disebutnya *tâbi'.* Keduanya miskin karakter dan imajinasi budaya. Pembaharuan

[264] *Ibid.,* hlm. 204

[265] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *al-Khitâb al-Arabi al-Mu`âshir: Dirâsah Tahliliyah Naqdiyah,* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1994), hlm. 40.

Islam dapat dilakukan bila keduanya disadarkan dari keterbatasannya masing-masing.[266]

Apologia dalam konteks ini memiliki dua bentuk pemahaman, yaitu senantiasa mengagung-agungkan (romantisme) kejayaan Islam di masa lalu dan senantiasa mengkait-kaitkan fenomena kemajuan zaman dengan al-Qur'an. Modernisme (reformasi) Islam yang didengungkan oleh Muhammad `Abduh dan menginspirasi banyak tokoh generasi muslim, adalah reformisme apologis jenis pertama karena ide-ide kuncinya mengenai pembaharuan Islam, meskipun diilhami modernisasi Eropa, adalah etos kejayaan umat Islam di masa lalu.[267] Sedangkan jenis muslim apologia yang kedua banyak ditemukan pada muslim tradisionalis-tekstualis yang merespon kemajuan zaman yang pesat dengan kebingungan sehinggu berhalusinasi bahwa al-Qur'an telah menandai secara detail semua pencapaian kemajuan itu. Muslim apologis ini mempertahankan keimanannya dengan cara yang aneh.

Penting ditekankan bahwa penggunaan istilah modernis dalam penelitian ini, lepas dari penyematan ideologis modernisme-liberalisme Barat atau modernis dalam pengertian sarjana pembaharu muslim di era-era awal modernisasi berdentum (abad 19). Reformis di sini mengacu pada pengertian reformasi dan restorasi peradaban Islam secara umum sehingga mencakup juga apa yang disebut dengan Islam neo-modernis.

Neo-modernis menurut Abdullah Saeed adalah perkembangan progresif dari modernisme Muhammad `Abduh (Mesir) dan Ahmad Khan (India). Neo-modernis menekankan pada esensi ajaran Islam daripada bentuk formal ajaran itu sendiri. Modernisme Abduh adalah semangat reformasi peradaban Islam dengan ide kunci kembali pada kemurnian ajaran al-Qur'ân sebagaimana dipraktekkan oleh umat Islam periode awal, revitalisasi tradisi intelektual Islam, dan reinterpretasi sumber ajaran Islam agar dapat menghadapi tantangan modernitas. [268]

Sedangkan progresif, dalam pemikiran tokoh Tunisia, Mohamed Talbi, memiliki pengertitan sebagai upaya maju terus-

[266] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *al-Turâts wa al-Hadatsah: Dirâsat wa Munâqasah,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1991, hlm. 60
[267] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *al-Khitâb al-Arabi al-Mu`âshir...*, hlm. 39
[268] Abdullah Saeed, *Islamic Thought...*, hlm. 144

menerus di "jalan lurus" (*al-shirâth al-mustaqîm*) seperti yang diikrarkan setiap muslim dalam tiap kesempatan sholat: *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*. Hidayah Allah yang diharapkan setiap muslim tidak lain adalah dinamika positif yang tiada henti (*al-hidâyah harakah lâ tanqathi'*) di jalur cepat dan lurus ke depan (*sîrun hatsîtsun wa taqaddumun*).[269]

[269]Muhammad Thalibi, *Ummah al-Wasath: al-Islâm wa Tahaddiyât al-Mu`âshirah,* Tunisia, Ceres, 1996, hlm. 9

BAGIAN VII

TAFSIR MASA MODERN

Pragmatisme tafsir era pertengahan yang diwarnai penguatan identitas ideologi atau kelompok, menjadikan tafsir tumpul dalam menyuarakan pesan-pesan lintas ruang dan kebudayaan al-Qur'an. Zaman modern yang bergerak membawa angin perubahan peradaban menuntut untuk dipahami dengan tafsir yang dinamis. Tuntutan perubahan ini bukan tuntutan yang janggal. Tafsir tetaplah tafsir bukan al-Qur'an itu sendiri. Bila tafsir menjauhkan al-Qur'an dari kenyataan, bagaimana tafsir akan dijadikan pedoman dalam mengarungi kehidupan? Demikian pandangan kritis dari pemikir-pemikir muslim modern-kontemporer.

Karena itu mufasir modern menganggap penting kesegeraan memperbaiki warna tafsir al-Qur'an yang telah lama tersegmentasi oleh tradisi era pertengahan. Tafsir era modern-kontemporer harus eksis di zaman yang menekankan pada gagasan-gagasan praktis yang langsung menyentuh persoalan umat. Para mufasir modern berupaya mengkompromikan tafsir-tafsir klasik dan mengemas kembali untuk keperluan kekinian.

`Abd al-Majid `Abd al-Salam al-Muhtasib, menggarisbawahi orientasi tafsir modern ke dalam tiga macam, yaitu:[270]

a. Tafsir salafi (*ittijâh salafî*). Tafsir ini mereaktualisasikan tafsir-tafsir era pertengahan. Untuk tafsir ini, al-Muhtasib membahas Jamal al-Din al-Qasimi melalui *Mahâsin al-Ta'wîl,* Muhammad `Izzah Darwazah dengan *al-Tafsîr al-Hadîts,* dan `Abd al-Karim al-Khatib melalui *al-Tafsîr al-Qur'anî li al-Qur'ân.*
b. Tafsir nalar affirmatif (*ittijâh `aqlî tawfiqî*). Yang dimaksud al-Muhtasib dengan orientasi tafsir ini adalah tafsir rasional yang memadukan Islam dengan peradaban Barat. Tiga nama tokoh yang diulas sehubungan dengan orientasi tafsir nalar

[270]`Abd al-Majîd `Abd al-Salâm al-Muhtasib, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-`Ashr al-Râhin,* Amman: al-Maktabah al-Nahdlah al-Islamiyah, 1982, hlm. 39, dan 103

affirmasi ini adalah Muhammad `Abduh, Rasyid Ridla, dan Muhammad Musthafâ al-Marâghî.

c. Tafsir saintifik (*ittijâh `ilmî*). Yaitu tafsir yang menghubungkan al-Qur'ân dengan temuan-temuan dan lompatan teknologis.

Shalâh̲ `Abd al-Fattâh̲ Khâlidî menyebut orientasi tafsir yang terpenting pada periode modern-kontemporer adalah: [271]

a. Tafsir normatif (*al-ittijah al-atsarî*). Yaitu tafsir *ma'tsûr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Ia menyebut di dalamnya, di antaranya, Rasyid Ridla dalam tafsir *al-Manâr*, Jamal al-Din al-Qasimi melalui *Mahâsin al-Ta'wîl,* Muhammad Amin al-Syinqithi dengan *Adlwâ' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân,* dan Muhammad `Izzah Darwazah dengan *al-Tafsîr al-Hadîts.*
b. Tafsir rasional (*al-ittijah al-`aqli*). Ia menyebut di dalamnya *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Marâghî* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi, *al-Tafsîr al-Wadlîh* Muhammad karya Mahmud Hijazi, dan Abd al-Karim al-Khatib melalui *al-Tafsîr al-Qur'anî li al-Qur'ân*
c. Tafsir saintifik (*al-ittijah al`ilmî*). Ia menyebut di dalamnya: *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'ân al-Musytamil `ala `Aja'ib Bada'i` wa al-Mukawwinat wa Ghara'ib al-Ayât al-Bâhirât* oleh Thanthawi Jawhari, Muhammad `Abd al-Mun`im al-Jammal melalui *al-Tafsîr al-Farîd li al-Qur'ân al-Majîd,* Hanafi Ahmad dengan *al-Tafsîr al-`ilmî li al-Ayât al-Kawniyah,* dan `Abd al-Razzaq Naufal dengan *al-Qur'ân wa al-`Ilm al-Hadîts*
d. Tafsir reformasi sosial kemasyarakatan (*al-ittijah al-ijtima`i*). Tafsir aliran reformis ini melibatkan Rasyid Ridla dalam *Tafsîr al-Manâr*, *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi, dan *al-Tafsîr al-Munîr* oleh Wahbah al-Zuhaylî.
e. Tafsir bahasa-sastra (*al-ittijah al-bayânî*). Tokoh yang disebut adalah *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân* oleh `Aisyah `Abd al-Rahman bint Syâthi', *I`râb al-Qur'ân wa Bayânuh* oleh Muhy al-Dîn al-Darwisy, dan *al-Jadwal fi I`râb al-Qur'ân* oleh Mahmud Shafi.

[271] Shalâh̲ `Abd al-Fattâh̲ Khâlidî, *Ta`rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufassirîn*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008, hlm. 566-568

f. Tafsir dakwah pergerakan (*al-ittijah al-da`wî al-Harakî*). Yaitu *Fî Dhilâl* karya Sayyid Quthb dan *al-Asâs fî al-Tafsîr* oleh Sa`id Hawwa

J.J.G Jansen melalukan penelitian tentang perkembangan modern tafsir al-Qur'an di Mesir. Ia membagi orientasi tafsir ke dalam tiga bentuk:[272]

a. Tafsir *`ilmî*: tafsir saintifik dalam karya-karya, di antaranya, karya Muhammad bin Ahmad al-Iskandari (seorang fisikawan) dengan tafsirnya yang berjudul: *Kasyf al-Asrâr al-Nûrâniyah al-Qurâniyah;* Thanthawi Jawhari melalui *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm;* Farid Wajdi melalui *al-Mushaf al-Mufassar/Safwât al-`Irfân.*
b. Tafsir *adabî-lughawî*: tafsir filologis yang metodenya direaktualisasi kembali melalui pendekatan sastra Âmîn al-Khûlî (w. 1967) dan dilanjutkan oleh murid-muridnya, seperti `Aisyah `Abd al-Rahman bint Syâthi', Muhammad Ahmad Khalafullah, dan Nashr Hamid Abû Zayd.
c. Tafsir *ijtimâ'î*: tafsir praktis yang berkenaan dengan kehidupan masyarakat melalui peran-peran sosial dalam ceramah-ceramah umum di masjid dari Rasyid Ridla, Musthafa al-Maraghi, Mahmud Syalthut, `Abd al-Rahman al-Banna (saudara Hasan al-Banna).

Secara khusus, Jansen membicarakan dan memuji Aisyah `Abd al-Rahman bint Syâthi' sebagai mufassir filologis modern yang penting.[273] Memang tidak nampak pernyataan eksplisit dari Jansen yang menunjukkan kehadiran warna tafsir jender dari karya Aisyah `Abd al-Rahman binti Syâthi'. Barangkali hal tersebut disebabkan penafsiran Bint Syâthi' memang tidak menyinggung atau membahas ayat-ayat sensitif jender. Bint Syâthi' masuk ke dalam gelanggang tafsir tanpa embel-embel wacana feminisme.

Menurut Abdul Mustaqim, meskipun sempat menyinggung Bint Syâthi', pembagian Jansen di atas kurang memadai karena mengabaikan corak tafsir yang lain yang mulai berkembang

[272] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân,* terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
[273] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 123

bahkan saat ini trendi, seperti tafsir feminis.[274] Abdul Mustaqim sendiri tidak terang membahas tafsir feminis sebagai bagian dari corak tertentu atau corak tersendiri dalam karyanya.[275] Belakangan, kritik ini tidak tampak lagi dalam pandangan Abdul Mustaqim. Tetapi, responnya sendiri tetap sama: tidak menjelaskan klasifikasi corak dari tafsir feminis kecuali menyebutnya: *"...para mufassir feminis mencoba melakukan semacam "dekonstruksi" penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender dengan "pra konsepsi" tertentu yang memosisikan kesetaraan laki-laki dan perempuan."*[276]

A. Tafsir Corak Saintifik Modern (*al-Tafsîr al-`Ilmî al-Hadîts*)

Tesis al-Ghazali mengenai ketercakupan al-Qur'an terhadap semua hal termasuk sains, menunjukkan pengaruhnya hingga era modern. Perbedaan antara corak `*ilmî* pertengahan (yang menjadi klasik) dan modern terletak pada perspektifnya. Al-Ghazali berangkat dari refleksi filosofis terhadap al-Qur'an sebagai kalam Allah yang memiliki daya *i'jâz* melalui kandungannya yang multidimensional termasuk mengenai sains.

Sedangkan ulama-ulama modern berangkat dari ketergugahan (persisnya "ketergangguan") atas fakta kemajuan peradaban Barat dan sentimen superioritas Islam. Dan seperti ulama klasik, ulama modern juga memandang Q.S al-Nahl (16):89 (*wa nazzalna `alaika al-kitâb tibyânan li kulli syay`*) dan Q.S al-An`am (6):38 (*ma farrathnâ fi al-kitâb min syay`*) sebagai dasar teologisnya.

Dahulu, pandangan al-Ghazalî tidak didukung cukup perangkat untuk membuktikan secara riil saintifikasi al-Qur'an. Saat ini, ulama modern tidak sekedar memainkan klaim tetapi juga berkesempatan menunjukkan secara empiris saintifikasi al-Qur'an. Beberapa sarjana berlatarbelakang sains telah turut

[274]Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ân Periode Klasik hingga Kontemporer,* Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hlm.27
[275]*Ibid.*, hlm. 100
[276]Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer,* Yogyakarta: Idea Press, 2016, hlm. 172. Buku ini versi "revisi" dari *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ân Periode Klasik hingga Kontemporer.*

terlibat dalam diskursus-diskursus saintifikasi al-Quran dan mendukungnya.

1. Penemuan Dan Kemajuan Teknologi Modern Di Barat

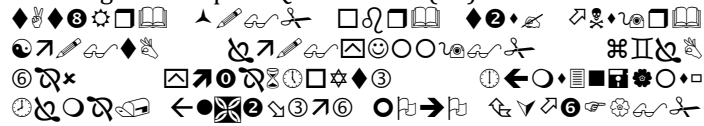
Kebangkitan ilmu pengetahuan dan teknologi modern di Barat menciptakan dominasi dan hegemoni di seluruh penjuru dunia tidak terkecuali dunia muslim. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut menciptakan kesenjangan dan kecemburuan. Umat Islam menunjukkan respon dengan bagaimana kemajuan Barat tersebut sesungguhnya dapat menjadi capain umat Islam bila kita serius memahami ayat-ayat al-Qur'an.

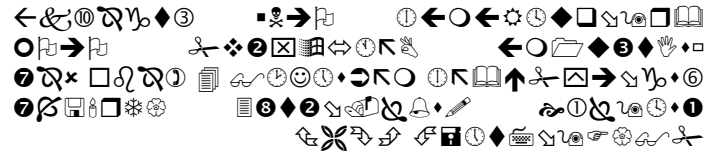
Revolusi peradaban di Barat memang mengejutkan bagi peradaban Islam. Saat Islam menikmati kejayaannya di era Abbasiah, Barat sedang terpuruk dan belajar banyak dari Islam. Kini situasinya berbeda, Barat maju pesat di berbagai sector, sedangkan umat Islam tertatih-tatih. Berbagai penemuan mengagumkan dan tidak terbayangkan sebelumnya, muncul dari peradaban 'saudara tua' tersebut.

Situasi ini menggelisahkan dan mengusik sentimen umat Islam yang yakin bahwa Islam *ya'lû wa lâ yu'lâ alayh* (tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi dari Islam). Upaya mengatasi kegamangan dan ketertinggalan ini dilakukan dengan berbagai cara, termasuk kembali masuk ke dalam al-Qur'an melalui bantuan analisis saintifikasi al-Qur'an dari era pertengahan.

2. Ayat-Ayat Kawniyah Al-Qur'an Dan Sains Modern

Terlepas dari pro-kontra di kalangan sarjana Muslim, perlu memahami pemaparan seorang sarjana Prancis Dr. Maurice Bucaille dari *French Academiy of Medicine* tentang al-Qur'an dan sains modern. Ia menunjukkan bagaimana al-Qur'an memilih ungkapan-ungkapan tentang alam raya dan penciptaannya yang secara futuristik terjadi di masa sekarang. Contoh pada Q.S al-Zumar (39):21





Apakah kamu tidak memperhatikan, bahwa Sesungguhnya Allah menurunkan air dari langit, Maka diaturnya menjadi sumber-sumber air di bumi kemudian ditumbuhkan-Nya dengan air itu tanam-tanaman yang bermacam-macam warnanya, lalu menjadi kering lalu kamu melihatnya kekuning-kuningan, kemudian dijadikan-Nya hancur berderai-derai. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.

Menurutnya pernyataan ayat di atas merupakan pengetahuan yang biasa untuk zaman saat ini. Namun, ia mengingatkan bahwa pemahaman yang koheren tentang ekosistem air baru dimulai pada abad 16 melalui penemuan Bernard Palissy.[277]

3. Tafsir Saintifik Modern: Thanthâwî Jawharî dan Penafsirannya

Di era modern, corak tafsir `*ilmî* muncul pada tahun 1880 melalui karya Muhammad bin Ahmad al-Iskandarani; seorang sarjana yang memiliki latarbelakang fisika dalam *Kasyf al-Asrâr al-Nûrâniyah al-Qur'âniyah fî Mâ Yata`allaq bi al-Ajrâm al-Samâwiyah wa al-Ardhiyah wa al-Hayawânât wa al-Nabâtât wa al-Jawâhir al-Ma'daniyah* yang dicetak pada tahun 1297 H. Karya ini dipublikasikan dua tahun sebelum penjajahan Inggris (1882). Pada tahun 1883, al-Iskandari merilis karya *Tibyân al-Asrâr al-Rabbâniyah,* tafsir dengan genre yang sama: tafsir `*ilmî*, yang diterbitkan di Damaskus yang masih di bawah kekuasaan Utsmani saat itu. [278]

Nama lain yaitu `Abd al-Rahman al-Kawakibî melalui *Thabâi` al-Istibdâd wa Mashâri` al-Istib`âd,* Musthofa Shadiq al-Rafi'i, pembela gigih tafsir `*ilmî*, melalui karyanya *I'jâz al-*

[277] Maurice Bucaille, *The Qur'an and Modern Science,* Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997, hlm. 11. Sebagaimana intelektual Barat, pemaparan Maurice Bucaille penting diakses karena terhindar dari apologia seperti kebanyakan sarjana muslim walaupun konon akhirnya Maurice Bucaille menjadi seorang muslim.
[278] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 64

Qur'an. Dr. `Abd al-`Azîz Ismâ`il dalam *al-Islâm wa al-Tibb al-Hadîts,* dan Thanthawi Jawhari (1870-1940) melalui *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm al-Muhtamil `ala `Ajâ'ib Badâ` al-Mukawwanat wa Gharâ'ib al-Ayât al-Bâhirât.*[279]

Tafsir *ilmi* modern yang paling fenomenal adalah karya Thanthawi Jawhari. Tafsir *al-Jawâhir* karya Thanthawi Jawhari terdiri 26 juz besar yang dicetak awal kali pada 1341 H di Mesir. Thanthawi Jawhari sendiri dilahirkan pada 1287 H/1870 M[280] dan wafat pada 1358 H/1940 M. Thanthawi berpandangan bahwa pembahasan ilmiah seharus mendapatkan porsi yang lebih memadai daripada pembahasan hukum karena ayat hukum dalam al-Qur'an hanya kurang lebih 150 ayat sedangkan ayat kauniyah dalam al-Qur'an mencapai lebih dari 700 ayat.

Gaya pemaparan Thanthawi retoris, determinis, dan tidak biasa dalam tradisi kitab tafsir. Sepertinya, Thanthawi berupaya komunikatif dengan pola komunikasi dua arah langsung. Pada pendahuluan tafsir suatu surat, setelah memetakan poin-poin substansial suatu surat, Jauhari memulai keterangannya dengan gaya komunikasi yang kontroversial. Thanthawi memberi keterangan bebas berdasarkan poin-poin tersebut dengan gaya imajiner: seakan-akan Allah berfirman dengan uraian penjelasan yang dipikirkannya tersebut.

Misal tentang surat al-Nisa' yang ia bagi ke dalam 9 poin pokok. Pokok pertama tentang penciptaan (makhluk) manusia. Thanthawi memulainya dengan gaya berikut:[281]

كأن الله عز وجل يقول فى القسم الأول: يأيها الناس أنتم من أب وأم والأب أصل لكم والأم فرع ومنهما كان رجال ونساء فالوحدة فى الكثرة أو لا ترون أنكم كرجل واحد وكيف لا يكون كذلك وأنتم جميعا يعين بعضكم بعضا

[279] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 369

[280] J. Jomier dalam *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son comeentaire du Coran*, menyebut kelahiran al-Jauhari pada 1862. Lihat catatan kaki J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 73

[281] Thanthawi Jauhari, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karim al-Muhtamil `ala `Ajâ'ib Badâ` al-Mukawwanat wa Gharâ'ib al-Ayat al-Bahirat,* Juz III, Mesir: Mushthofa al-Babi al-Halbi, 1351 H, hlm. 3

فالشرقي يلبس ما نسجه الغربي واالغربي ينسج ما زرعه الشرقي وأنتم تتبادلون جميع المنافع فإذا اتحدتم أصلا فها أنتم أولاء اتحدتم عملا فالأصل واحد والعمل متحد أو لا ترون أن الإنسان الواحد يده تعمل غير عمل عينه وعينه تعمل غير عمل الكبد والكبد يخالف الرئة وكلها متعاونة لو اختل واحد منها لهلك الإنسان هكذا مجموع الناس كشخص واحد فاتقون ولا تعصون أيها الناس

Seakan-akan Allah berfirman pada bagian pertama: Wahai manusia, kalian berasal dari seorang ayah dan seorang ibu. Ayah adalah asal pokok kalian dan ibu adalah bagiannya. Dari keduanya terlahirlah laki-laki dan perempuan. Maka satu kesatuan dalam keanekaragaman. Atau kalian tidakmemperhatikan bahwa kalian kalian seperti sepasang kaki yang sama? Bagaimana tidak demikian bila kalian semua saling memerlukan pertolongan yang lain. Orang Timur memakai tenunan orang Barat. Sebaliknya orang Barat menenun dari bahan yang ditanam orang Timur. Semua saling memberikan manfaat. Bila pada mulanya kalian berpadu maka dalam tindakan juga seharusnya bersatu. Satu akar, bersatu tindakannya. Atau kalian tidak memperhatikan bahwa seorang manusia, tangannya mengerjakan sesuatu yang tidak dapat dikerjakan oleh mata; dan mata mengerjakan sesuatu yang tidak dapat dikerjakan oleh hati; dan hati berbeda dengan paru-paru. Semuanya saling menopang. Bila salah satunya rusak maka binasalah manusia tersebut. Demikian halnya semua manusia seperti satu wujud diri. Bertakwalah dan janganlah berlaku dosa wahai manusia.

Gaya ini dipakainya hanya di beberapa tempat. Tetapi gaya komunikasi determinisnya dapat ditemui di hampir seluruh penekanan yang diinginkannya. Thanthâwî menggunakan kata *i'lam* (ketahuilah!), lafadz *nidâ'* seperti *ayyuha al-nâs* (wahai manusia), *ayyuha al-muslimûn*, dan *ya ummah al-Islâm* (wahai masyarakat Islam), kata kerja untuk orang kedua (*mukhâthab*), wacana kritis kepada atau tentang sasaran tertentu secara langsung, dan sesekali sentimentil.

Misal kritik Thanthawi bahwa umat Islam terlalu disibukkan oleh fikih. Thanthawi mengkritisi ilmu waris faraidh sebagai ilmu hitung dalam konteks fiqhiyyah yang

bersifat *furû'* dan berlebih-lebihan menuntut perhatian umat Islam. Umat disibukkan (*taghalghul*) oleh ilmu cabang daripada menyibukkan diri dengan ilmu yang lebih prinsipil yang berkenaan dengan keajaiban dunia yang Allah ciptakan. Dengan tajam, ia mengkritik ahli fikih yang dinilainya melalaikan keajaiban penciptaan alam.

و لكني أقول الحمد لله الحمد الله إنك تقرأ فى هذا التفسير خلاصات من العلوم و دراستها أفضل من دراسة علم الفرائض...إن هذا العلوم التي أذخلناها فى تفسير القرآن هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون من صغار الفقهاء فى الإسلام فهذا زمان الإنقلاب وظهور الحقائق والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[282]

Namun saya mengucapkan alhamdulillah alhamdulillah nda membaca ringkasan-ringkasan banyak ilmu dalam tafsir ini. Mempelajari ilmu-ilmu ini lebih utama dari mempelajari ilmu faraidh...Ilmu-ilmu yang kami bahas dalam tafsir al-Qur'an ini adalah ilmu yang dilupakan oleh ahli-ahli fikih generasi baru yang pandir. Sekarang adalah zaman perubahan dan zaman bukti faktual. Allah memberi hidayah kepada siapa yang dikehendakiNya untuk menuju jalan lurus.

Thanthâwî nampak getir dengan kenyataan yang diprihatinkannya. Ia menganggap cukup peran dominan ilmu hukum Islam dalam menjaga eksistensi umat Islam karena menurutnya sekarang era ilmu kauniyah melalui gairah pengkajian ayat-ayat al-Qur'an. Ilmu fikih menurutnya *fardl kifâyah* sedangkan ilmu alam, *fardl `ayn* karena berkaitan dengan *ma'rifatillah*. Kegetirannya itu didasari betapa tertinggalnya Islam yang dibahasakannya dengan *al-syarqî* dari Barat (*al-gharbî*). Seruan Thanthawi untuk menekuni ayat-ayat ilmiah dimaksukan agar umat Islam dapat

[282] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 371. Atau langsung pada Thanthawi Jawhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm al-Muhtamil `ala `Ajâ'ib Badâ` al-Mukawwanat wa Gharâ'ib al-Ayât al-Bâhirât,* Juz III, Mesir: Mushthofa al-Babi al-Halbi, 1351 H, hlm. 19. Dalam kutipan terpenggal di atas, Thanthawi menyinggung Imam Ghazali dalam pembahasan bab syukur.

menyusul perkembangan peradaban Barat (*iltihâq al-syarqî bi al-gharbî*).[283]

Komposisi *balâghî* bahasa al-Qur'an, menurut Thanthawi, juga bukan inti dari ilmu al-Qur'an dan hanya ilmu lafadz. Ilmu alam (*ka-inât*) merupakan ilmu yang saat ini perlu diagendakan melebihi ilmu-ilmu yang lain agar umat Islam bangkit dan jaya (*lanaqûm bi `ilm al-kainât latarqâ al-ummah*).[284]

Secara teknis, tafsir *al-Jawâhir* menafsirkan ayat al-Qur'an secara standar seperti kitab tafsir pada umumnya. Riwayat-riwayat singkat yang berkenaan dengan ayat, dikutip. Pembahasan menjadi meluas dan melebar terhadap pemahaman umum terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsiri. Berbagai tema dan pendapat para tokoh misal pandangan al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* dibahas sedemikian rupa.[285]

Tampilan gambar-gambar temuan tertentu, foto-foto, dan tabel-tabel di dalam kitab tafsir *al-Jawâhir* meskipun tidak biasa untuk kebanyakan kitab tafsir, cukup ilustratif bagi pembaca. Secara singkat dapat disimpulkan bahwa penampilan tafsir Thanthawi Jawhari mewakili semangat saintifik yang inovatif namun mneyebabkannya tidak tampak seperti kitab tafsir yang sebenarnya.

Karena semangatnya yang menggebu-gebu ini, Thanthawi habis-habisan dan berlebihan dalam mengupas keilmiahan al-Qur'an. Memang tampak sekali pengetahuan Thanthawi yang luas akan tetapi ia dapat menuliskannya secara terpisah dari karya tafsir al-Qur'annya. Hal ini yang dimaksud Jansen bahwa Thanthawi kembali ke titik keadaan yang sama dengan ulama fikih yang dikritiknya. Perbedaannya hanya pada yang satu hukum dan yang lain sains. [286]

[283]Thanthâwî Jawharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân...,* Juz III, hlm. 19
[284]Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 372
[285]Thanthâwî Jawhari, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm al-Musytamil `ala `Ajâ'ib Badâ` al-Mukawwanat wa Gharâ'ib al-Âyât al-Bâhirât,* Juz I, Mesir: Mushthofa al-Babi al-Halbi, 1351 H, hlm. 66
[286] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 72

Tentu saja, ada beberapa pihak yang terganggu dengan inovasi dalam tafsir *al-Jawâhir.* Diantaranya adalah Muhammad Husayn al-Dzahabî. Kecuali barangkali bila *al-Jawâhir* tidak menganggap dirinya kitab tafsir. Konon di Arab Saudi, tafsir *al-Jawahir* dilarang. Beberapa nama lain yang disebut oleh Husayn al-Dzahabî, seperti Mahmûd Syalthût, Âmîn al-Khûlî, Rasyid Ridlâ, dan Musthafâ al-Marâghî,[287] tidak secara jelas menunjukkan penolakan khusus terhadap *al-Jawâhir.* Meskipun demikian, nama-nama tersebut juga belum tentu sepakat dengan gaya ensiklopedik Jauhari dalam menafsiri al-Qur'an secara luas terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat penciptaan.

Bila diteliti lebih dalam, konten tafsir *al-Jawâhir* memang fokus pada relevansi ilmiah antara al-Qur'an dan realitas. Namun motif Thanthawi dan fokus perhatiannya sebenarnya persoalan sosio-kultural umat Islam. Perkembangan teknologi di Barat membawa dampak kebaikan sosio-kultural mereka. Teknologi membawa perubahan sosiologis yang positif. Sedangkan umat Islam mengalami keterpurukan sosiologis karena dibelenggu nalar fiqhiyyah klasik dan tidak segera menyadari ayat-ayat al-Qur'an sebagai modal penting perubahan peradaban. Dari sudut pandang ini, tafsir *al-Jawâhir* yang walaupun bercorak *`ilmî* namun orientasinya sosial-kemasyarakatan (*ijtimâ`î*). Nuansa ini jauh lebih terang, identik, dan jauh lebih tipikal dari tafsir manapun yang dikategorikan bercorak *ijtimâ`î*.

4. Pro dan Kontra Tafsir Corak Saintifik Modern

Pro-kontra tentang tafsir ilmiah selalu terjadi dikalangan tokoh-tokoh klasik dan modern. Selain al-Ghazâlî, al-Râzî, al-Mursî dan Al-Suyûthî juga dikelompokkan sebagai pendukung tafsir ini. Berseberangan dengan mereka, al-Syâthibî menentang keras penafsiran model seperti ini. Dalam barisan tokoh-tokoh modern, para pendukung tafsir ini seperti, Muhammad `Abduh, Thanthâwî Jawharî, Hanafi Ahmad berseberangan dengan tokoh-tokoh seperti Rasyid

[287] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 380

Ridla, Mahmûd Syaltût, Âmîn al-Khûlî, Musthafâ al-Marâghî, dan `Abbâs al-`Aqqâd. [288]

Munculnya tafsir ilmiah modern, menurut Jansen, berhubungan dengan awal pengaruh Barat terhadap dunia Arab dan kawasan Muslim. Terlebih-lebih dalam paruh kedua abad ke 19 dunia Islam berada di bawah pemerintahan Eropa. Kekuasaan Eropa atas kawasan Arab dan Muslim ini hanya dimungkinkan oleh superioritas teknologi Eropa.

Bagi seorang muslim, membaca tafsir Al-Qur'an bahwa persenjataan dan teknik-teknik asing yang memungkinkan orang-orang Eropa mengusai umat Islam sebenarnya telah disebut dan diramalkan di dalam Al-Qur'an, bisa menjadi pelipur lara. Mayoritas umat Islam percaya bahwa al-Qur'an mendahului temuan dan ilmu pengetahuan modern (*sabaqa al-Qur'ân al-`ilm al-hadîts*).

Tafsir *ilmi* menghangat kembali di kalangan muslim era modern karena didorong kegundahan identitas dan keterpurukan peradaban muslim baik secara struktural maupun kultural. Kekuasaan Eropa atas kawasan Arab dan muslim terutama pada paruh kedua abad ke-19, dimungkinkan oleh superioritas temuan dan keunggulan teknologi Eropa.

Capaian-capaian teknologis Eropa diyakini oleh umat Islam juga dapat dicapai bila kita dengan sungguh-sungguh memahami ayat-ayat al-Qur'an yang kaya dengan isyarat-isyarat ilmiah. Apa yang telah dicapai oleh Barat pada dasarnya sudah tersirat di dalam al-Qur'an. Itulah mengapa "kecemburuan" akibat hegemoni Barat dilawan dengan usaha affirmasi ayat-ayat ilmiah dalam al-Qur'an alih-alih mengakui eksistensi capaian Barat tersebut. [289]

Thantâwî Jawharî (1870-1940) mendorong eksplorasi terhadap ayat-ayat kauniyah al-Qur'an yang melahirkan tafsir *`ilmî* bahkan secara kongkrit ia menyusun karya tafsir untuk mewujudkan idealismenya tersebut. Namun beberapa

[288] Rif'at Syauqi Nawawi MA, *Peta Literatur Tafsir Al-Qur'an Tradisi Keilmuan Islam Klasik Dan Modern*, makalah disampaikan pada acara Training of Tarinee (TOT) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), diadakan di Samarinda, Kalimantan Timur, Tanggal 4-6 Maret 2008

[289] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 55 dan 66

tokoh cenderung menolaknya meskipun mereka tidak mengabaikan fakta keberadaan ayat-ayat kauniyah. Mereka menolak menyeret-nyeret al-Qur'an dalam kajian teknis tentang ilmu pengetahuan dan teknologi karena hal-hal teknis dalam teknologi dapat berubah sewaktu-waktu seiring temuan baru yang lain. Ulama yang menolak tafsir *`ilmî*, mempersoalkan kecenderungan reaktif tafsir ilmi. Dengan ungkapan sederhana, menolak caranya bukan semangatnya.

Âmîn al-Khûlî misal menolak tafsir ilmiy karena berupa tafsir yang mengaitkan terminologi teknis ilmiah dalam pengungkapan-pengungkapan al-Qur'an dan berusaha menyimpulkan semua ilmu pengetahun dan dasar-dasarnya dari al-Qur'an. Ada empat alasan penolakan al-Khûlî terhadap tafsir *`ilmî*, yaitu:

Pertama, leksikografi al-Qur'an tidak menunjuk pada makna yang dapat menghasilkan pergeseran di bidang ilmu pengetahuan modern.

Kedua, al-Qur'an mula-mula diturunkan kepada Nabi untuk disampaikan kepada sahabat dan lingkungan Arab sehingga tidak akan memuat segala sesuatu yang jauh dari pemahaman mereka.

Ketiga, secara teologis, al-Qur'an membawa pesan-etis dan keagamaan daripada teori-teori kosmologis.

Keempat, secara tekstual al-Qur'an sudah baku baik dalam kuantitas atau bahasanya sehingga tidak mungkin memuat pandangan-pandangan yang bisa berubah dari para ilmuan abad ke-19 dan ke-20.[290]

Kritik terhadap tafsir ilmi tidak menggoyahkan ulama pemerhati ayat kauniyah untuk menggeser perspektif dan keyakinan saintifikasinya terhadap al-Qur'an. Polemik-polemik yang berlangsung lama tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa Al-Qur'an memang berisi kebenaran ilmu pengetahuan. Namun demikian Al-Qur'an tidak bisa diperlakukan sebagai sebuah buku teks ilmu pengetahuan. Al-Qur'an lebih merupakan buku petunjuk *(hidâyah)* daripada teori-teori ilmu.

[290] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...*, hlm. 86

B. TAFSIR CORAK SOSIAL-KEMASYARAKATAN (*AL-TAFSIR AL-ADABÎ AL-IJTIMÂ'Î*)

Al-Farmawi menyebutkan corak tafsir *ijtimâ'î* bersama dengan corak tafsir *adabî*.[291] Lebih awal, Husayn al-Dzahabî menyebutnya dengan corak *adabî-ijtimâ`î* (*al-lawn al-adabi al-ijtimâ`î*). Kenapa *adabî-ijtimâ`î*? Karena menurutnya tafsir dengan corak ini menginginkan agar tafsir mampu menggerakkan manusia kepada hidayah al-Qur'an. Atau dengan bahasa lain, mewujudkan fungsi al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia. Ini aspek *ijtimâ'î*-nya. Melalui cara apa itu mula-mula dilakukan? Melalui eksplorasi gagasan yang harus digali dari ungkapan-ungkapan al-Qur'an (*al-ta'bîr al-Qur'ânî*) yang maknanya direkonstruksi setepat-tepatnya. Ini aspek *adabi*-nya. Melalui eksplorasi dan rekonstruksi tersebut diharapkan agar tafsir al-Qur'an dapat aplikasikan sebagai pedoman bagi masyarakat.[292]

Namun bila dilihat dari historisitasnya, *nomenklatur* (penamaan) corak *adabî-ijtimâ`î* ini dapat dipisah secara tersendiri: corak *adabî-bayânî-lughawî* (sastrawi) dan corak *ijtimâ'î*. Hal ini dapat dikembalikan pada hulu dari dari dua kecenderungan ini di era kontemporer, yaitu Muhammad `Abduh (*ijtimâ`î*) dan Âmîn al-Khûlî (*adabî*).

1. TAFSIR CORAK SOSIAL-KEMASYARAKATAN: MUHAMMAD `ABDUH DAN PENAFSIRANNYA

Tafsir corak sosial kemasyarakatan (*ijtima`i*) berdiri di atas asumsi-asumsi yang melandasi kecenderungannya. Muhammad `Abduh sebagai wakil utama dari corak ini memiliki pandangan-pandangan khas tentang al-Qur'an dan kondisi umat Islam.

a. Al-Qur'an Sebagai Kitab Suci Bagi Umat Islam dan Kitab Petunjuk Bagi Umat Islam

Umat Islam tidak berkompromi dengan sakralitas al-Qur'an dan fungsinya sebagai *hudan* (petunjuk). Kesucian al-Qur'an ditandai dengan kemukjizatannya

[291] Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu`iy*..., hlm. 37-38

[292] Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz II..., hlm. 401. Quraish Shihab menegaskan bahwa penggagas tafsir corak *adabî-ijtimâ`î* adalah Muhammad Abduh. LIhat Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha,* Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 22

yang lintas ruang dan waktu. Relijiusitas muslim termasuk mencerminkan keyakinan seperti ini. Secara normatif demikianlah keimanan.

Fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk dinyatakan sendiri oleh al-Qur'an dan hal ini harus diyakini. Yang menjadi tema pembahasan: sejauhmana petunjuk al-Qur'an itu mengarahkan hidup umat Islam? Apakah al-Qur'an memberi petunjuk kepada kita secara teknis atau teoritis? Apakah petunjuk al-Qur'an memberi tahu kita hingga ke detail-detail seperti buku manual penggunaan alat eletronik?

Bila kita mengaji dan mengkaji al-Qur'an, karakter dari petunjuk itu sebenarnya bersifat sinyalemen, motivator, inspirasi, dan global. Ada juga petunjuk teknis tetapi dapat dipahami sebagai contoh-contoh riil karena ada makna substantif yang tersirat di dalamnya. Al-Qur'an memang berbicara semua hal tetapi tidak semua hal itu adalah al-Qur'an. Al-Qur'an berbicara tentang hukum tetapi al-Qur'an bukan kitab hukum. Al-Qur'an berbicara sejarah tetapi al-Qur'an bukan kitab sejarah.

Kalau bisa diibaratkan, al-Qur'an adalah air yang dapat diambil ke dalam botol dan berbentuk botol; diambil ke dalam gelas dan berbentuk gelas; diambil ke dalam baskom dan berbentuk baskom namun, air itu tetap air bukan air botol, air gelas, dan air baskom.

b. Problem-problem Keterbelakangan Sosial-budaya Umat Islam: Mencari Solusi melalui al-Qur'an

Muhammad `Abduh sempat merasakan iklim pertumbuhan kemajuan Barat di Paris. Dalam pengamatannya, Barat bisa bangkit dari keterbelakangannya karena kemampuan masyarakatnya mereaktualisasi nilai-nilai kebaikan dalam sumber penuntun kehidupan mereka.

Reaktualisasi itu penyegaran dan pemurnian terhadap nilai-nilai hidup yang telah lama berselimut tebal kepentingan politik, golongan, dan tradisi-tradisi yang tidak efektif. Barat bisa bangkit karena mampu

mengartikulasikan kembali hakikat hidup dan kemanusiaan.

`Abduh memandang, itulah yang memang diinginkan Islam. Secara konseptual, kebangkitan Islam dapat diharapkan bila komando benar-benar diserahkan pada al-Qur'an, bukan kepada madzhab; bukan kepada ulama yang otoritarianistik. Secara teknis, pendidikan dan pengajaran Islam harus direstorasi agar mampu melahirkan anak didik-anak didik generasi muslim yang berkarakter dan berpandangan ke depan.

c. Tafsir al-Qur'an: Memahami Petunjuk-Nya

Bagi `Abduh, tafsir dengan olah bahasa dan sastra (*adabi*) tidak praktis dan memerlukan energi intelektual. Bahkan menurut `Abduh, tafsir dengan pendekatan bahasa dan sastra, sebenarnya bukan tafsir tetapi tidak lebih dari semacam latihan estetika bahasa:[293]

أن التفسير قسمان (أحدهما) جاف مبعد عن الله وعن كتابه, وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية وهذا لاينبغي أن يسمي تفسيرا وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعاني وغيرهما

Tafsir ada 2 (dua) macam, salah satunya, tafsir yang eksklusif jauh dari Allah dan al-Qur'an. Yaitu, tafsir yang fokusnya mengurai kata-kata, i'rab kalimat, dan eksplanasi ungkapan-ungkapan dan symbol-simbol estetika-sastrawi. Yang begini, tidak layak disebut tafsir karena tidak lebih dari sejenis latihan estetika bahasa.

Tafsir yang dibutuhkan akhir-akhir ini menurut `Abduh harus berorientasi pada perwujudan hidayah al-Qur'an, melalui penyajian yang mudah (*suhûlah al-ta'bîr*), memperhatikan batas pemahaman pembaca

[293] Muhammad `Abduh, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1, Kairo: Dar al-Manar, 1947, hlm. 24.

umum, dan menggunakan ilmu bantu seperti filsafat dan sains. Dalam pembukan tafsir *al-Manâr*, melalui deskripsi Rasyid Ridla, kritik Muhammad `Abduh tidak semata-mata diarahkan pada pendekatan filologis (*adabî-lughawî*) tetapi juga tafsir-tafsir dengan model *bi al-ma'tsûr.* Sebagian besar atau kebanyakan kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* dalam pandangan `Abduh justru hadir sebagai penghalang bagi al-Qur'an (*hijâb `alâ al-Qur'ân*); penghalang bagi maksud-maksud *adiluhung* al-Qur'an. Penggiat tafsir *bi al-ma'tsûr* sibuk dengan rimbunan riwayat daripada memperhatikan maksud-maksud *sublime* al-Qur'an. [294]

Tafsir al-Qur'an harus mampu: *al-ihtidâ' bi al-Qur'ân* (menggali petunjuk dari al-Qur'an) yang kegunaannya bersifat pragmatis bagi individu-individu muslim. `Abduh menegaskan bahwa di hari akhir kelak, Allah tidak akan menanyakan kepada kita tentang pendapat orang lain tentang al-Qur'an. Allah akan menanyakan kepada kita tentang kitab-Nya yang diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman bagi kita. [295]

Bagi `Abduh, kebutuhan zaman saat ini adalah mengeksplorasi tuntunan al-Qur'an: *hâjat al-ashr li hidâyah al-Qur'ân* (kebutuhan zaman memperoleh siraman hidayah al-Qur'an). Tujuan ini harus disegerakan daripada 'birokrasi ilmiah' bahasa al-Qur'an yang 'elitis'.

2. TAFSIR CORAK LINGUISTIK MODERN (*AL-TAFSIR AL-ADABÎ AL-LUGHAWÎ AL-HADÎST*)

Tafsir corak linguistik modern dapat disimpulkan sebagai kelanjutan dari corak tafsir *lughawi* dari era pertengahan. Tafsir dengan corak linguistik modern ini

[294] Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 10. Namun dalam informasi Ibrahim bin Muhammad al-`Adawi, sebagaimana dikutip Quraisy Shihab, Abduh mengecualikan beberapa kitab tafsir seperti karya al-Tbahari, al-Asfahani, al-Qurthubi, dan terutama al-Zamakhsyari, sebagai kitab yang dapat dijadikan rujukan. Lihat Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha,* Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 22

[295] Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 26

lebih kompehensif dan menggunakan pendekatan *bayani*: sastra instrumental. Pendekatan ini tidak memperlakukan al-Qur'an sebagai teks bahasa tetapi teks sastra yang multidimensional dan sarat dengan pesan-pesan tersirat.

a. Al-Qur'an sebagai Kitab Berbahasa Arab

Wahyu ilahiah tidak akan dapat ditangkap bila tidak bisa dipahami oleh sasarannya, yaitu manusia. Oleh karena itu, wahyu harus mewujud dalam bentuk yang bisa dipahami manusia. Wahyu mewujud dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, bahasa Arab mendapat kehormatan mewadahi kehendak-kehendak ilahi dalam al-Qur'an.

Wahyu diturunkan melalui proses *ilahiyah* dan kemudian mewujud dalam al-Quran yang terbentuk melalui proses-proses *insaniyah*. Meskipun citra *ilahiyah* tetap tampak dalam bahasa al-Qur'an, tetapi bahasa Arab tetaplah unsur *insaniyah* itu.

Bahasa Arab sepertihalnya bahasa-bahasa lain memiliki aturan-aturan yang arbiter dan berkembang. Bahasa Arab tunduk pada hukum ruang dan waktu. Di wadah natural inilah Kalam Allah yang supernatural mewujud.

b. Al-Qur'an sebagai Kitab Sastrawi

Tentu saja aspek transenden Kalam Allah terlampau agung bagi bahasa manusia. Namun kehendak ilahiah memang harus mewujud dalam eksistensi insaniah. Bahasa Arab tidak bisa begitu saja menundukkan Kalam Allah. Sebaliknya, Kalam Allah tidak dapat menyerahkan apa adanya gagasan-gagasan ilahiahnya pada bahasa manusia.

Logika di atas dapat diajukan untuk memahami genre bahasa al-Qur'an yang sastrawi. Genre bahasa al-Qur'an bukan prosa bukan puisi. Pemahaman manusia terhadap ragam bahasa sulit mengklasifikasi bahasa al-Qur'an. Secara faktual, tidak ada dan belum ada yang modelnya seperti al-Qur'an. Makna bahasa al-Qur'an nampak berlapis-lapis karena struktur sintaktik,

sintagmatik, paradigmatik, dan diksi bahasanya yang tidak lazim.

Inilah mengapa beberapa sarjana seperti Âmîn al-Khûlî memandang al-Qur'an mula-mula dan yang utama ditempatkan sebagai entitas estetika bahasa. Bahasa al-Qur'an yang estetik memberi banyak tanda yang bisa berbeda-beda, bahkan lebih dari layaknya teks-teks sastra. Akan tetapi Âmîn al-Khûlî percaya, pendekatan *adabî-bayânî* (sastrawi) efektif menangkap gerakan makna al-Qur'an.

c. Tafsir al-Qur'an: *Kitab al-`Arabiyah al-Akbar*

Kehadiran Islam ke tanah Arab menurut al-Khûlî, dengan membawa mukjizat *qawliyah* berupa al-Qur'an. Tidak heran bila al-Qur'an menantang penentang dakwah Nabi dengan tantangan untuk membuat ayat tandingan yang dapat menyerupai al-Qur'an. Tentu tantangan ini secara lahiriyah nampak seperti tantangan sintaktis-sintagmatis daripada tantangan paradigmatis. Tetapi ketidakmampuan orang Arab menandingi ayat al-Qur'an segera diketahui sekaligus dari sisi paradigmatis. Fakta ini menurut al-Khûlî tidak boleh diabaikan tentang bagaimana mula-mula al-Qur'an ingin dipahami. [296]

Menurut al-Khûlî, Al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab yang terbesar *(Kitâb al-`Arabiyyah al-Akbar)* yang pengaruh kesusastraannya paling agung. Karena itu juga, al-Qur'an adalah kitab sastra Arab yang teragung (*kitab al-fann al-adabî al-aqdas*). [297] Maka tafsir al-Qur'an niscaya harus dengan, *pertama,* kajian susastra (*al-dirâsah al-adabiyah*) untuk, *kedua,* mengungkapkan pengertian dan tujuan esensialnya.[298]

Untuk kepentingan itu, al-Khûlî memperkenalkan metode susastra penafsiran al-Qur'an (*al-manhaj al-adabî fî al-tafsîr*). Metode ini diterapkan dengan syarat penafsiran tematik dan bukan penafsiran parsial.

[296] Amin al-Khuli, *Dirasât Islâmiyah,* Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1996, hlm. 8
[297] Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab,* ttp: Dar al-Ma`rifah, 1961, hlm. 303-304
[298] *Ibid.,* hlm. 304

Metode tersebut pada dasarnya metode yang telah diterapkan di dalam studi teks sastra pada umumnya. Metode susastra ini memiliki dua tahapan:[299]

1. *Dirâsah ma hawl al-Qur'ân.* Studi di sekitar lingkungan Al-Qur'an. Studi pada tahap pertama ini ada dua juga, yaitu
   a. Studi spesifik-mikro (*dirâsah khâshshah*) sebagaimana dalam kajian ulumul Quran. Studi ini berhubungan langsung dengan kesejarahan al-Qur'an (*dirâsah khâshshah qarîbah ilâ al-Qur'ân*).
   b. Studi global-makro (*dirâsah `âmmah*). Studi ini untuk mendalami aspek sosio-histori, geografi, kultural dan antropologi lingkungan Arab tempat di mana al-Qur'an diturunkan wahyu. Studi ini memang tidak berhubungan langsung dengan al-Qur'an (*dirâsah `âmmah ba'îdah `an al-Qur'ân*).

c. *Dirâsah fî al-Qur'ân nafsihi.* Langkahnya:
   a. Studi etimologi (*al-nadhr bi al-mufradât wa al-bahts fî ma`na al-lafdhî al-lughawî*) untuk melacak perkembangan arti bahasa. Studi ini dimaksudkan untuk melacak kata-kata semenjak pertama diturunkan.
   b. Studi terminologi (*al-nadhr bi al-murakkabât wa al-bahts fi ma`nâ al-isti`mâli fî al-Qur'ân*). Studi ini untuk menganalisis penggunaan kata dalam al-Qur'an serta sirkulasinya. Studi ini untuk menangkap apakah muncul dinamika pemaknaan atau sekedar diskursus sintaktis. Ilmu gramatika dan balaghah dapat digunakan sebagai instrumen ilmu bantu untuk mengkonstruksi semantika dan stilistika al-Qur'an pada studi ini. Tujuannya untuk menangkap kekuatan karakter dan tema al-Quran.

[299] *Ibid.,* hlm. 308-317

Hasil dari penerapan dua metode susastra ini, pada tahap berikutnya, berguna untuk membentuk pemahaman yang utuh terhadap al-Qur'an sehingga dapat menyibak esensi pesan-pesan al-Quran.[300]

Âmîn al-Khûlî berpandangan bahwa tafsir harus menampilkan al-Qur'an sebagaimana diri sejatinya. Âmîn al-Khûlî mendapatkan pengaruh pemikiran-pemikiran pembaharuan `Abduh (semisal, mengikis lapisan-lapisan dan peran-peran 'ideologis' tafsir-tafsir yang 'mengepung' al-Qur'an dan memberi peran utama pada al-Qur'an itu sendiri) namun berbeda dalam strategi pembacaan al-Qur'an yang ideal. Âmîn al-Khûlî tidak praktis-pragmatis sepertihalnya `Abduh.[301]

Bagi Âmîn al-Khûlî *hâjat al-Qur'an* (kebutuhan al-Qur'an untuk dipahami dalam demarkasi eksistensialnya yang lingual) harus ditempuh lebih dahulu sebelum mengagendakan yang lain-lain. Penting untuk meneracak (melalui kajian *mâ hawl al-Qur'an* dan *mâ fi al-Qur'ân nafsihi*), pertama-tama, sejauh mungkin makna literal ayat al-Qur'an melalui bahan-bahan yang tersedia sebelum memformulasi pesan-pesan hidayah al-Qur'an kepada masyarakat.

Tidak absah mengemukakan penafsiran yang tidak dikemukakan oleh teks itu sendiri. Al-Qur'an bagi Âmîn al-Khûlî, memang ditujukan kepada seluruh manusia berakal akan tetapi ia ditampilkan dengan *pakaian Arab* (*fi al-tsawbih al-arabi*)[302] yang sastrawi sehingga dengan demikian al-Qur'an semestinya dipahami dulu melalui dan dalam mediumnya tersebut.

Implikasinya, suka-tidak suka dalam konteks ini, proyek pemahaman al-Qur'an bukan kapasitas semua

[300] *Ibid.,* hlm. 304

[301] Sebagaimana dituturkan Rasyid Ridla bahwa teknik penafsiran Abduh terhadap al-Qur'ân cukup ringkas: mengambil sudut pandang dan pendekatan yang diabaikan kebanyakan mufassir, menyederhanakan pembahasan etika-estetika linguistik, meninggalkan riwayat-riwayat yang dinilai tidak mendukung pemahaman ayat, mengandalkan tafsir *al-Jalalayn* sebagai '*hand out'* data, dan membahas ayat al-Qur'ân dalam satu signifikansi tematik. Lihat Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 15

[302] Amin al-Khuli dalam *Manâhij Tajdîd* halaman 302-310 sebagaimana dikutip J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 106-107

orang karena sedikit banyak memerlukan fasilitas kemampuan filologis yang 'mewah'. Bahkan lebih jauh dari itu, Âmîn al-Khûlî terobsesi menegaskan tafsir al-Qur'an sebagai kitab dan kajian sastra (*nash adabî*) Arab terbesar.[303]

Beberapa pendapat mengemukakan pengaruh hermeneutika Barat dalam pandangan-pandangan Âmîn al-Khûlî. Pendapat yang lumrah sebab al-Khûlî dan banyak sarjana modern muslim yang lain di Mesir, banyak berinteraksi dengan kajian-kajian Barat, khususnya di bidang sastra. Ini tidak berarti pendekatan tafsir seperti ini berasal dari Barat. Sebab jika ditelesuri pendekatan hermeneutik dalam mengkaji teks telah berkembang lama sejak awal masa Islam. Ibn `Abbas, Abû Ubaydah, al-Zamakhsyarî dan al-Jurjani tidak dapat diragukan lagi kedudukannya sebagai peletak dasar-dasar filologi dan sintaksis Al-Qur'an. Ini membuktikan adanya *ta'tsir* dan *ta'atstsur* positif antara Barat dan Islam sejak dulu.

Sampai akhir hayatnya, al-Khûlî tidak meninggalkan karya utuh sebagai penjabaran atas metodenya, kecuali beberapa buku kecil hasil ceramahnya di radio yang diberi judul *Min Hady al-Qur'an*. Tetapi murid-muridnya seperti Bint Syathi' dan Muhammad Ahmad Khalafullah berhasil menggambarkan teori al-Khûlî dalam beberapa karya yang memberikan kontribusi besar dalam kajian Al-Qur'an modern.

d. Perbedaan Perspektif antara Muhammad `Abduh dan Âmîn al-Khûlî

Âmîn al-Khûlî maupun Muhammad `Abduh sama-sama sejalan dan sepakat bahwa tafsir harus menjadikan al-Qur'an sebagaimana sejatinya: power

[303] Maksudnya dalam konteks akademis karena dalam konteks publik, pada tahun 1941-1942, saat Amin al-Khuli memberikan ceramah tentang pokok-pokok al-Qur'ân, ia menggunakan pendekatan sosiologis (*ijtimâ'î*) daripada filologis (*adabî*). Lihat J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…*, hlm. 116 dan 129. Barangkali pada kondisi Amin al-Khuli yang seperti inilah, seorang pakar sastra harus berbicara dengan masyarakat umum, corak *adabî-ijtimâ`î* mengemuka.

bagi peradaban dan keadaban Islam. Namun bagi Abduh, tafsir dengan olah bahasa dan sastra (*adabî*) tidak praktis dan memerlukan energi intelektual. Bahkan menurut `Abduh, tafsir dengan pendekatan bahasa dan sastra, sebenarnya bukan tafsir tetapi tidak lebih dari semacam *exercise* estetika kebahasaan.[304] Tafsir harus diamankan dari kecenderungan yang menjauh dari tujuan utama al-Qur'an untuk memberikan bimbingan hidup. Menurut Âmîn al-Khûlî, Muhammad `Abduh (yang disebut oleh Âmîn al-Khûlî dengan hormat: *al-ustâdz al-imâm*) getol mengkritik kecenderungan penafsiran yang justru menjauhkan tafsir dari fungsi al-Qur'an yang sesungguhnya.

Âmîn al-Khûlî kemudian mengutip pandangan Abduh mengenai peran tafsir:[305]

ويرى أن الغرض الأول والأهم فى التفسير أن يكون محققا لهداية القرآن ورحمته مبينا لحمكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأوراح: الخ فالمقصد الحقيقي عنده: هو الإهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل لا شك...يحتاج المسلمون إلى تحقيقه

Dia (Muhammad `Abduh) berpendapat bahwa tujuan awal dan paling penting dari tafsir adalah mewujudkan hidayah al-Qur'an dan rahmatnya; menjelaskan hikmah tasyri' dalam masalah akidah, akhlak, dan hukum melalui jalan menarik substansinya. Tujuan hakiki tafsir menurutnya adalah mengambil hidayah dari al-Qur'an; itulah maksud agung yang pasti...yang diperlukan oleh umat Islam untuk diwujudkan.

. Tafsir yang dibutuhkan akhir-akhir ini Tafsir al-Qur'an harus mampu: *al-ihitidâ' bi al-Qur'an* (menggali

[304] Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1, Kairo: Dar al-Manar, 1947, hlm. 24
[305] Amin al-Khuli, *Dirasât Islamiyah...,* hlm.37

petunjuk dengan al-Qur'an) yang kegunaannya bersifat pragmatis bagi individu-individu muslim.[306]

Âmîn al-Khûlî dalam banyak hal mendapatkan pengaruh pemikiran-pemikiran pembaharuan Abduh (semisal, mengikis lapisan-lapisan dan peran-peran 'ideologis' tafsir-tafsir yang 'mengepung' al-Qur'an dan memberi peran utama pada al-Qur'an itu sendiri). Hanya saja Âmîn al-Khûlî berbeda dalam strategi pembacaan al-Qur'an yang ideal dan tidak praktis-pragmatis sepertihalnya Abduh.[307] Bagi Âmîn al-Khûlî *hâjat al-Qur'an* (kebutuhan al-Qur'an untuk dipahami dalam demarkasi eksistensialnya yang lingual) harus ditempuh lebih dahulu sebelum mengagendakan yang lain-lain. Sedangkan bagi Abduh, *hâjat al-ashr li hidayah al-Qur'an* (kebutuhan zaman memperoleh siraman hidayah al-Qur'an) harus disegerakan daripada 'birokrasi ilmiah' bahasa al-Qur'an.

Perspektif tafsir Âmîn al-Khûlî memandang bahwa sejak awal daya kekuatan al-Qur'an terletak pada keistimewaan ungkapannya yang sastrawi sehingga memberi dampak psikologis yang mendalam bagi pendengarnya. Penggunaan bahasa yang menggugah menjadikan tema-tema al-Qur'an tentang kebenaran dan kebaikan, yang pada dasarnya juga menjadi perhatian semua agama, memberi efek sentuh yang khas yang harus mendapatkan perhatian para mufassir al-Qur'an. [308]

---

[306] `Abduh menegaskan bahwa di hari akhir kelak, Allah tidak akan menanyakan kepada kita tentang pendapat orang lain tentang al-Qur'an. Allah akan menanyakan kepada kita tentang kitab-Nya yang diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman bagi kita. Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 26

[307] Sebagaimana dituturkan Rasyid Ridla bahwa teknik penafsiran `Abduh terhadap al-Qur'ân cukup ringkas: mengambil sudut pandang dan pendekatan yang diabaikan kebanyakan mufassir, menyederhanakan pembahasan etika-estetika linguistik, meninggalkan riwayat-riwayat yang dinilai tidak mendukung pemahaman ayat, mengandalkan tafsir *al-Jalalain* sebagai '*hand out*' data, dan membahas ayat al-Qur'ân dalam satu signifikansi tematik. Lihat Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 15

[308] Aisyah `Abd al-Rahman bint Syâthi', *Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 1, Dar al-Ma'arif: ttp, 1990, hlm. 10

Namun bagi Abduh, tafsir dengan olah bahasa dan sastra (*adabi*) tidaklah praktis dan memerlukan energi intelektual khusus. Bahkan menurut `Abduh, tafsir dengan pendekatan bahasa dan sastra, sebenarnya bukan tafsir tetapi tidak lebih dari semacam latihan estetika bahasa.[309] `Abduh berkesimpulan demikian karena tafsir dengan pendekatan bahasa dan sastra, sering terjebak pada aspek-aspek teknis bahasa dan sastra yang sebenarnya tidak lebih dari sekedar penampilan atau alat.

Tafsir yang dibutuhkan akhir-akhir ini menurut `Abduh harus berorientasi pada *hidâyah al-Qur'an* sesuai dengan yang digariskan al-Qur'an sendiri. Tafsir harus memberikan penyajian yang mudah (*suhûlah al-ta'bir*) dengan memperhatikan batas pemahaman dan animo pembaca secara umum. Justru `Abduh menyarankan menggunakan ilmu bantu seperti filsafat dan sains dalam menafsiri al-Qur'an. Tafsir al-Qur'an harus mampu: *al-ihitidâ' bi al-Qur'ân* (menggali petunjuk dengan al-Qur'an) yang kegunaannya bersifat praktis-pragmatis bagi individu-individu muslim.

Sebaliknya bagi Âmîn al-Khûlî, tetap penting untuk meneracak (melalui kajian *mâ hawl al-Qur'an* dan *ma fi al-Qur'an nafsihi*), pertama-tama, sejauh mungkin makna literal ayat al-Qur'an melalui bahan-bahan yang tersedia. Langkah ini harus ditempuh sebelum memformulasi pesan-pesan hidayah al-Qur'an dengan cara apapun kepada masyarakat. Tidak absah mengemukakan penafsiran yang tidak dikemukakan oleh kondisi teks itu sendiri. Âmîn al-Khûlî menyayangkan bahwa `Abduh tidak menyadari ketidakmungkinan seseorang memperoleh hidayah al-Qur'an sebelum ia mengetahui dengan persis dunia tekstual ayat al-Qur'an.[310]

Di posisi menjadikan al-Qur'an harus dipahami dalam dan dengan *dirinya sendiri,* `Abduh dan al-Khûlî

[309] Muhammad `Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr,* Juz 1..., hlm. 24.
[310] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 51

sepandangan akan tetapi caranya berbeda. Al-Qur'an bagi `Abduh ditujukan kepada seluruh manusia selama dirinya berakal sehingga dengan demikian al-Qur'an semestinya dapat dengan 'mudah' dipahami tanpa melalui prosedur macam-macam yang justru menjauhkan al-Qur'an dari objeknya. Al-Qur'an bagi Âmîn al-Khûlî, memang ditujukan kepada seluruh manusia berakal akan tetapi ia ditampilkan dengan *pakaian Arab* (*fi al-tsawbih al-arabi*)[311] yang sastrawi sehingga dengan demikian al-Qur'an semestinya dipahami dulu melalui dan dalam mediumnya tersebut.

Implikasinya, suka-tidak suka dalam konteks ini, proyek pemahaman al-Qur'an bukan kapasitas semua orang karena sedikit banyak memerlukan fasilitas kemampuan filologis yang 'mewah'. Bahkan lebih jauh dari itu, Âmîn al-Khûlî terobsesi memproyeksikan tafsir al-Qur'an memang sebagai kitab dan kajian sastra (*nash adabî*)[312] mendahului al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan retorika dakwah Islamiyah sebagaimana Abduh.

Perbedaan sudut pandang antara Muhammad `Abduh dan Âmîn al-Khûlî merupakan sesuatu yang dapat dimaklumi. `Abduh enggan mengulangi semangat era pertengahan yang "memanjakan" teks demikian sentral sehingga seakan-akan yang nyata adalah teks dan maknanya bukan realitas kehidupan itu sendiri. Bukan al-Khûlî tidak memamahami hal tersebut tetapi hal itu tidak dapat menjadi alasan untuk berpaling dari kenyataan memang demikian penting aspek kebahasaan untuk dapat memahami al-Qur'an.

Disamping itu, dunia pengabdian dua tokoh ini berada di fokus yang berbeda. `Abduh berkecimpung di dunia politik dan pendidikan yang intens bersentuhan langsung dengan isu-isu keummatan. `Abduh kerap bersinggungan langsung dengan keawaman masyarakat melalui majelis-majelis pengajian di mesjid-mesjid.

[311] Amin al-Khûli dalam *Manâhij Tajdîd* halaman 302-310 sebagaimana dikutip J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 106-107
[312] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 116 dan 129.

Kepraktisan dan kepragmatisan lebih diperlukan masyarakat luas daripada *exercise* intelektual.

Sebaliknya Âmîn al-Khûlî. Meskipun al-Khûlî tidak kalah peduli terhadap kondisi masyarakat namun latarbelakangnya sebagai profesor sastra Arab, menjadikan karakter al-Khûlî lebih akademis yang berpegang teguh pada idealisme keilmuannya. Persentuhan al-Khûlî dengan masyarakat hanya melalui radio-radio dan selebihnya, waktu al-Khûlî dihabiskan di forum-forum akademis.

Penekanan tafsir `Abduh terhadap *hâjat `asr* memunculkan konsekuensi logis hilangnya banyak kepentingan orisinil `Abduh dalam tafsir-tafsirnya. Penyebabnya tentu saja keadaan zaman yang berubah-ubah. Pendekatan sosiologis yang kental dalam penafsiran `Abduh diperbaiki oleh Rasyid Ridla yang telah menambah semua bentuk informasi gramatikal yang kurang diperhatikan `Abduh.[313] Namun demikian dalam aktualitasnya dapat terus dihidupkan karena semangat tafsir Abduh adalah pembaharuan.

Dengan demikian dapat diambil pilihan untuk memisahkan corak *adabî* dari corak *ijtimâ'î*. Sekalipun mungkin saja dua corak ini tampil sekaligus dalam suatu karya kitab tafsir sepertihalnya kemungkinan corak-corak yang lain tergabung di dalam suatu karya tafsir. Namun teknis kerja corak *adabî* yang menuntut pembahasan yang panjang karena menyangkut kerumitan "politik" bahasa sastra, dapat menjadi sebab mufassir berlarut-larut di dalamnya.

Skema Perbedaan Tafsir Corak *Adabî-Bayânî* dan *Adabî-Ijtimâ`î*

Unsur-unsur	*Adabî Bayânî*	*Adabî-Ijtimâ`î*
Pendekatan bahasa	Faktor	Perlu
Pemahaman susastra	Faktor	Perlu

[313] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 51 dan 105

Corak dan Nuansa	Menolak corak dan orientasi tafsir selain susastra	Menginjeksi corak dan orientasi
Tujuan implementatif	Penting	Penting

Perbedaan perspektif metodologis seperti yang terjadi antara Muhammad `Abduh dan Amin al-Khûlî di atas, juga menjadi diskusi pada generasi berikutnya. Analisis bahasa bagi Arkoun sama pentingnya dengan analisis yang lain bahkan ia menambahkannya dengan semiotik. Nashr Hâmid Abû Zayd juga dikenal dengan penyelidikan semiotika teksnya. Tetapi Mohamed Talbi tidak terlampau tertarik pada demonstrasi semantik dan semiotik meskipun ia tidak meremehkannya. Penyelidikan linguistik bagi Talbi diperlukan secukupnya untuk bekal penyelidikan historis. Analisis linguistik hanya komplemen saja karena yang terpenting adalah analisis historis-humanis.[314]

Bagi Abû Zayd, sebagai murid Amin al-Khûlî, analisis linguistik menentukan *ghâyah/maghzâ* (signifikansi) al-Qur'ân karena yang pertama-tama al-Qur'ân adalah kitab sastra yang sarat dengan instalasi semiotika dan semantik. Namun Abû Zayd berbeda dengan Syahrur dalam masalah analisis tekstual ini. Abû Zayd mengkritik Syahrur karena cenderung memberlakukan makna dalam teks al-Qur'ân secara subjektif dan arbiter. Abû Zayd berupaya menyelaraskan aras tafsir yang *concern* pada aspek linguistik dengan *takwîl* yang berusaha mengitari al-Qur'ân dengan pemahaman yang lebih kontekstual. [315]

3. KETOKOHAN `ABDUH DAN AL-KHULI DALAM TAFSIR MODERN

a. Muhammad `Abduh

[314]Muhammad Thalibi, *Ummah al-Wasath: al-Islâm wa Tahaddiyât al-Mu`âshirah,* (Tunisia, Ceres, 1996), hlm. 119

[315] Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni,* (Kairo: Sîna li al-Nasyr, 1994), hlm. 140

Pengaruh Muhammad `Abduh dapat dirasakan terhadap pemikiran-pemikiran modernis termasuk di bidang tafsir al-Qur'ân. Abduh hidup dan berkarir saat Mesir sempat menjadi bagian dari imperium Utsmani yang menikmati pemerintahan otonom. Setelah sempat diduduki Prancis, pada tahun 1882 Inggris masuk sesudah revolusi Urabi. Pengaruh Barat terutama dalam bidang teknologi dan militer. Eksploitasi Inggris tidak menyenangkan Abduh. Melalui penafsiran terhadap Q.S al-Baqarah (2):27/29, Abduh menyerukan perlawanan dominasi Barat. [316]

Selain itu, saat Abduh hidup, Mesir merupakan negara miskin warisan eksploitasi yang dilakukan berabad-berabad-abad oleh kekuasaan mamluk. Keadaan ini menciptakan ketidakberdayaan bagi masyarakat sehingga klenik, magis, dan takhayyul berkembang sebagai pelarian.[317]

Sarjana-sarjana Mesir banyak terinspirasi oleh Muhammad `Abduh. Sarjana-sarjana Mesir, seperti Shihata, `Abbas Mahmud al-`Aqqad, Muhammad Husayn al-Dzahabî, dan Muhsin `Abd al-Hamid, menyatakan kebaharuan dan orisinilitas penafsiran Abduh. Misal pada tafsir *Juz `Amma* yang diterbitkan pada tahun 1903 meskipun dinilai dekat dengan model tafsir al-Nasafi dan al-Zamakhsyarî.

Sedangkan tafsir *al-Manar*, tersusun dan tersebar berkat sumbangsih mahasiswa Abduh dari Syiria yang bernama Rasyid Ridla. Kuliah al-Qur'an yang diampu Abduh, didokumentasi oleh Ridla dari awal hingga Q.S al-Nisa' 4:125. Muhammad `Abduh memperbaiki dan menyetujui catatan Ridha tersebut. Abduh meninggal dan Rasyid Ridla meneruskan catatan tafsir Abduh hingga Q.S Yusuf (12):107. Artinya, Tafsir *al-Manâr* yang mengupas 12 juz dalam 12 jilid dengan ketebalan sekitar 500 halaman, merupakan tafsir karya kolaborasi. [318] Di

[316] Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'ân al-Hakim al-Musytahar bi Ism Tafsir al-Manar,* Juz 1..., hlm. 250
[317] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...*, hlm. 46
[318] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...*, hlm. 37

dalamnya terdapat pemikiran khas Abduh dan juga pemikiran khas Ridla namun totalitas semangat tafsir adalah semangat pembaharuan Abduh.

Faktor Mesir juga menjadikan gema pemikiran Abduh dapat cepat melintas keluar termasuk ke Mekkah, salah satu pusat studi calon-calon ulama Indonesia dan Asia Tenggara. Pemikiran pembaharuan Abduh baik secara langsung ataupun tidak langsung menjadi wacana di Masjidil Haram. Kiai Ahmad Dahlan dan Kiai Hasyim Asy`ari merupakan produk

b. Âmîn al-Khûlî

Âmîn al-Khûlî merupakan salah satu mahaguru tokoh tafsir kontemporer dari Khalafullah, Bint Syathi', Nasr Hamid Abû Zayd, dan lainnya. Meskipun memiliki pandangan yang berbeda dalam perspektif tertentu, Âmîn al-Khûlî sendiri mendapatkan pengaruh dari Muhammad `Abduh.

Murid al-Khûlî ini menerjemahkan lebih jauh pemikiran al-Khûlî di antaranya dalam bentuk tafsir al-Qur'an sebagaimana dilakukan Aisyah Abdirrahman bint Syathi', yang tidak lain, isteri al-Khûlî. Bint Syathi' menyusun karya tafsir berjudul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qurân al-Karîm* yang pertama kali dipublis pada tahun1962 beberapa tahun sebelum al-Khûlî meninggal. Bint Syathi' bercita-cita untuk lebih jauh mewujudkan pemikiran al-Khûlî. Metode adabi (*al-manhaj al-adabiy*) dalam penafsiran al-Qur'an diimpikan oleh Bint Syathi dapat membawa al-Qur'an ke luar dari tradisi tafsir ortodoks. Bint Syathi' ingin tafsir sastra al-Qur'an pindah dari studi tafsir ke bidang studi sastra murni.[319]

Walaupun tidak memiliki karya tafsir tetapi al-Khûlî menancapkan pengaruhnya dalam pemikiran tafsir al-Qur'an. Salah satu sumbangan besar al-Khûlî berhubungan dengan metode sastrawinya dalam prosedur memahami al-Qur'an. Metode sastrawi tafsir al-Qur'an yang dicetuskan al-Khûlî mengandaikan

[319] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 111 dan 117

teknik *maudlu`i* yang meliputi dua aspek, yaitu penyelidikan internal dan penyelidikan eksternal.

BAGIAN VIII

TAFSIR MASA KONTEMPORER

Dari sisi waktu, sulit menandai babakan periodik tafsir kontemporer. Namun dengan membaca gejalanya, tafsir masa kontemporer di sini akan dilihat dari masa-masa pasca Abduh dan Amîn al-Khûlî. Karena itu beberapa bagian dari fenomena tafsir al-Qur'ân masa kontemporer adalah penggalan yang sudah muncul pada masa tafsir modern. Beberapa gejala penting pada masa modern, mengemuka dengan kuat dan menjadi karakter pada masa kontemporer.

A. Kecenderungan Penafsiran al-Qur'an di era Kontemporer

Dengan menganalisis kecenderungan-kecenderungan tertentu, tafsir kontemporer dapat ditandai sebagai fenomena yang terpisah dari tafsir periode modern. Meskipun dibahas tersendiri, fenomena tafsir kontemporer merupakan kesinambungan dari tafsir periode modern baik secara langsung ataupun tidak langsung.

a. Pemikiran Kritis yang Mengusung Strategi Kebudayaan dan Peradaban Islam

Pembahasan mengenai al-Qur'ân pada masa kontemporer merupakan bagian dari pembahasan umum tentang—istilah Amin Abdullah--strategi kebudayaan dan peradaban Islam. Pemikir-pemikir terdepan muslim, seperti Hassan Hanafî, membahas tentang al-Qur'ân dan tafsirnya sebagai bagian dari ide besar tentang strategi kebangkitan budaya dan peradaban Islam.

Strategi kebudayaan ini dapat dipahami sebagai upaya sadar manusia mentransendensikan kesulitan, rintangan, bahkan perangkap masalah-masalah kekinian dalam ruang-ruang partikular lokal kebudayaan dan peradaban, termasuk kebudayaan dan peradaban Islam. Meskipun berbeda-beda dalam aksinya: praksis dan non-praksis, *concern* sarjana

muslim kontemporer terhadap al-Qur'ân adalah perhatian yang luas terhadap masalah sosial dan kebudayaan yang merundung umat Islam.[320]

Perhatian sarjana-sarjana muslim kontemporer terhadap al-Qur'ân tidak dalam bentuk menyusun kitab-kitab tafsir *mushafî* tetapi dalam bentuk kritik metodologi penafsiran, tawaran metodologi penafsiran, dan—kalaupun menafsirkan al-Qur'ân—tafsir-tafsir dalam tema-tema lepas tertentu menyangkut persoalan kebudayaan dan peradaban. Oleh karena itu, meskipun karya-karya mereka banyak yang bersinggungan dengan al-Qur'ân, tidak diketahui predikat *mufassir* dilekatkan pada tokoh-tokoh tersebut termasuk terhadap Muhammad `Âbid al-Jâbirî yang menyusun tafsir *fahm al-Qur'ân.*

Fahm al-Qur'ân merupakan penafsiran yang lengkap terhadap seluruh surat al-Qur'ân namun disusun secara kronologis (*tartîb nuzûlî*). Al-Jâbirî menegaskan karyanya tersebut bukan untuk menyamai kitab tafsir yang sudah ada meskipun style penulisannya mengikuti apa yang sudah lumrah dalam kitab-kitab tafsir.[321] Meskipun *Fahm al-Qur'ân* dapat dilihat sebagai bentuk "tanggungjawab" "tindakan nyata" atas kritik-kritik dan tawaran metodologis penafsiran al-Qur'ân kontemporer, tetapi al-Jâbirî rasanya masih akan tetap dikenal sebagai intelekual, pemikir kebudayaan, dan pemikir kritik dekonstruktif terhadap nalar Islam klasik[322] daripada dapat dianggap sebagai *mufassir* kontemporer.

Problem kebudayaan dan peradaban Islam yang menjadi atensi pemikir kontemporer adalah problem krisis identitas kebudayaan yang mengemuka dalam diskusi tentang tradisi (*al-turâts*) dan tren kekinian (*al-hadâtsah wa al-mu`âshirah*). Bagi pemikir-pemikir kontemporer, proyeksi masa lalu lebih sering dihadirkan sebagai masalah daripada

[320]Lihat kata pengantar Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ân Menurut Hassan Hanafi,* Jakarta: Teraju, 2002, hlm. xvi

[321]Muhammad `Abid al-Jâbiri, *Fahm al-Qur'an: al-Tafsîr al-Wâdlih hasb Tartîbal-Nuzûl,* Bagian 1, Dar al-Baidla': Maroko, 2008, hlm. 11

[322]Lihat kata pengantar Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ân Menurut Hassan Hanafi,* Jakarta: Teraju, 2002, hlm. xvi

pemecah masalah kebudayaan dan peradaban sebagaimana ditampilkan oleh pandangan tradisional konservatif. Masa lalu menyandera umat untuk terbuka terhadap hal-hal kekinian dan memandang penuh curiga kekinian sebagai bagian dari okupasi nilai-nilai hidup Barat.

Pengusung strategi kebudayaan dan peradaban Islam kontemporer berjuang untuk meyakinkan umat Islam agar tegak percaya diri menghadapi realitas kekinian dengan semangat kritis kekinian dan pembacaan yang lebih segar terhadap sumber-sumber syariat. Menurut Talbi (Muhammad al-Thâlibî) teks agama adalah panduan sedangkan realitas adalah fenomena sejarah yang terjadi di jagad raya ini. Talbi menegaskan bahwa idealnya penafsiran terhadap al-Qur'ân dan hadis, selalu dalam perspektif sejarah faktual-empiris.

Dan meskipun Talbi menolak bahwa masa depan sejarah dapat diprediksi, ia yakin dengan narasi "evolusi determinasi-historis" konsep "jalan lurus" (*al-shirâth al-mustaqîm*) kehidupan manusia sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ân; "jalan lurus" yang akan mengantar manusia pada tujuan ilahi (*maqâshid al-Syâri'*). Gerak di "jalan lurus" yang terus menerus secara evolutif adalah salah satu alasan Talbi menolak penerapan *qiyâs* (analogi) secara masif dalam persoalan-persoalan keislaman.

Progresifitas Talbi ini mendekati progresifitas pandangan-pandangan Syahrûr yang juga menolak analogi. [323] Nalar analogis menurut Talbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku bagi persoalan-persoalan saat ini. Padahal masa lalu itu tidak lebih sebagai model yang usang (*archaic* models) untuk masa saat ini. Talbi tidak bermaksud menolak secara *apriori* terhadap metode

[323] Oleh Charles Kurzmann dalam bukunya *Liberal Islam: A Source-Book* (Oktober 1998), ia di tempatkan bersama Syahrur sebagai bagian dari 32 orang intelektual muslim liberal yang paling menonjol. Ke-32 orang tokoh tersebut dinilai telah berbagi perhatian yang sejalan dengan nilai-nilai liberalisme Barat, yaitu: pemisahan negara dan agama, demokrasi, hak-hak wanita dan kelompok minioritas, kebebasan berpikir, dan penegakan HAM. Bersama Humayun Kabir (India, 1906-1969), Chandra Muzaffar (Malaysia, lahir 1947), Ali Bulaç (Turkey, lahir 1951), dan Rusmir Mahmutcehajic (Bosnia, lahir 1948), Talbi dikelompokkan sebagai aktivis pembela *right of non-muslims*. Lihat http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslam.htm.

analogis. Hanya saja, baginya, saat ini kebanyakan model analogi (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Talbi menciptakan jarak dengan masa lalu sebagai preseden atas persoalan-persoalan kekinian karena model analogis tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah. [324]

Keduanya, Talbi dan Syahrur menolak untuk mengulang bentuk-bentuk penafsiran dari masa lalu sebagai sesuatu yang otentik dan baik dari abad ke-7, untuk diterapkan (*setting up*) sebagai sesuatu yang masih tetap ideal di abad ke 21 ini. Bahkan Syahrûr tegas menolak semua bentuk *analogical intellect* (gagasan mengidealkan masa lalu) di saat ini dengan alasan akan menyumbat kreatifitas dan produksi pengetahuan.

Persoalan analogis yang paling dipersoalkan oleh Syahrûr adalah cita-cita khilafah Islamiyah yang mengidealkan pemerintahan Madinah dan *al-Khulafâ` al-Râsyidûn*. Persoalan mendasar pemikiran politik Islam yang setia dengan masa lalu menurut Syahrur adalah *qiyâs al-syâhid `ala al-ghâ'ib* (mempersamakan sesuatu yang nampak dengan yang tidak nampak/*the analogy of the seen for the unseen*). Semua aturan politik pada masa Nabi dan *al-Khulafa' al-Rasyidin/The Rightly Guided Caliph* tidak dapat dijadikan dasar analogis. Aturan-aturan dalam membentuk negara, mengelola masyarakat, dan komando perang militer merupakan produk proses politik yang bersifat relatif dan tentatif sesuai dengan situasi di saat itu. Kita, menurut Syahrur, tidak memiliki korelasi apapun dengan semua keputusan di masa itu (*we have no connection with those decisions*).[325]

Tak ayal, karena pandangannya tersebut, Syahrûr tidak menggunakan referensi-referensi kitab tafsir yang populer sekalipun dalam menafsirkan al-Qur'ân. Ia tidak mau

[324] Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah fi 'Alaqât al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akhirîn,* Ed. Hasan bin Utsman, Tunisia: Dar Siras, 1992, hlm. 143

[325] Lihat Muhammad Syahrûr, *Islamic Culture in Danger,* dalam John J. Donohue-John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* New York: Oxford Universitiy Press, 2007, hlm. 353 dan 359

bergantung pada produk-produk tafsir masa lalu (*the exegetical product of previous exegetes*) dan mengandaikan al-Qur'ân masih *fresh* bagai telah ditinggalkan Rasulullah kemarin hari.[326]

Menurut Muhammad Syahrûr, tidak ada yang dapat dilakukan orang-orang saat ini terhadap tradisi pendahulunya kecuali menciptakan sendiri tradisi jamannya. Sedangkan pengertian otentisitas (*ashâlah*) adalah substansi yang memiliki akar mendalam di masa lalu dan dapat berlangsung secara produktif hingga saat ini. Syahrûr berpandangan bahwa yang aplikasikan saat ini bukan otentisitas (*ashâlah*) tetapi ortodoksi (*al-salafiyyah*) yang memiliki akar di masa lalu tetapi belum tentu implementatif pada masa ini.[327]

Syahrur menyatakan bahwa dirinya merupakan bagian dari aliran ketiga atau alternatif di antara dua arus dalam pemikiran kebudayaan Arab Islam, yaitu aliran tradisional dan aliran sosialis-komunis. Kelompok pertama gigih mempertahankan tradisi. Sedangkan kelompok kedua teguh menolak tradisi dan memandang sekularisme dan modernitas sebagai tawaran konseptual yang terbaik. Syahrur menahbiskan dirinya sebagai bagian dari kelompok *medioker* (tengah) yang moderat, yang menurutnya hanya memiliki sedikit suara ditengah gemuruh-gempita gerakan kebangkitan Arab.[328]

b. Tafsir sebagai Proses daripada sebagai Produk

Tafsir pada masa-masa awal dan pertengahan secara eksistensial berkecenderungan pada hasil (produk; *interpretation as product*). Sebagai produk, tafsir-tafsir tersebut berpotensi saling mengeksklusi dan menjauh dari dinamika intertekstual dan realitas. Pada masa kontemporer tafsir al-Qur'an berkecenderungan sebagai proses. Tidak mengherankan bila tafsir-tafsir kontemporer al-Qur'an dari

[326]Sahiron Syamsuddin, "The Quran in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Quranic Exegetical Method", dalam Khaleel Mohammed & Andrew Rippin, *Coming to Term with The Quran,* New Jersey: Islamic Publication International, 2008, hlm. 271
[327] Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân...,* hlm. 32-34
[328] *Ibid.,* hlm. 203

sarjana-sarjana muslim progresif menawarkan perspektif-perspektif baru yang diposisikan sebagai tawaran-tawaran penafsiran alternatif yang tidak diniatkan sebagai interpretasi final. Tafsir-tafsir kontemporer meniscayakan proses saling mengkritisi untuk saling melengkapi dan saling membangun.

Menurut Abdul Mustaqim, tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) adalah aktivitas terus-menerus yang dilakukan untuk mendialogkan al-Qur'an dengan realitas yang berkembang. Dialog komunikatif antara al-Qur'an sebagai *nash* yang eksklusif dan baku (*al-qirâ`ah al-mutahaddidah al-mutatsâbithah*) dengan realitas yang berpola majemuk dengan konteks terbuka (*al-qirâ`ah al-muta`addidah al-mutahâwilah*). Abdul Mustaqim menegaskan bahwa "tafsir proses" bersifat dinamis karena dimaksudkan "menghidupkan" teks diam ke dalam konteks yang bergerak.[329]

"Tafsir proses" bercita-cita untuk tidak berhenti menghasilkan pemahaman-pemahaman produktif melalui dialektika-dialektika konstruktif yang tidak pernal final. Yang final hanya al-Qur'an bukan tafsirnya. Sementara "tafsir produk", mencukupkan pada dirinya sendiri dan bahkan mengidentifikasikan dirinya dengan al-Qur'an.

c. Pendekatan Hermeneutis-Dekonstruktif

Penafsiran al-Qur'ân yang menjadi tren pada era modern-kontemporer adalah tafsir yang dapat dipahami dalam konteks kekinian. Tafsir al-Qur'ân diniscayakan dapat dipahami secara/untuk produktif (*qirâ'ah muntijah*) menjawab isu dan problem baru saat ini yang jauh lebih kompleks dari problem di masa-masa sebelumnya.[330] Oleh karena itu al-Qur'ân harus dibaca secara komprehensif.

Pendekatan tafsir kontemporer memiliki karakter hermeneutis yang dekonstruktif. Meskipun intensitasnya tidak sama, hermeneutika al-Qur'ân kontemporer

[329] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: LkiS, 2010, hlm. 32
[330] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer,* Yogyakarta: Idea Press, 2016, hlm. 163

mempertimbangkan korelasi-korelasi kontekstual dalam membaca teks. Terdapat tiga korelasi konteks (*three inter related context*) yang penting dipahami untuk mengetahui karakter hermeneutis-dekonstruktif tafsir al-Qur'ân kontemporer, yaitu:

1. Konteks tekstual (*textual context/siyâq nashshî*). Ayat-ayat al-Qur'ân, pertama-tama, harus dipahami dalam lingkungan kebahasaan ayat.
2. Konteks wacana (*discursive context/siyâq khitâbî*). Langkah kedua, ayat tersebut harus dipahami maknanya dalam keseluruhan konteks tematiknya (*the context of the entire Qur'ānic discourse*).
3. Konteks situasi (*existential context/siyâq hâlî*). Dan langkah terakhir *existential context/siyâq hâlî*, al-Qur'an harus dimengerti dalam konteks peristiwa sosio-historis yang mengiringi pewahyuan serta situasi realitas yang dihadapi mufassir. Konteks ketiga menggunakan ilmu bantu *asbâb al-nuzûl* (*reasons of revelation*) dan disiplin ilmu sosial-politik-ekonomi. Kajian terhadap konteks ketiga ini sangat penting untuk menafsirkan ayat al-Qur'ân agar korelatif dengan isu-isu kekinian.[331]

Tekstualitas al-Qur'ân bagi sarjana muslim progresif, di satu sisi secara tekstual (*form*) memang sudah final namun di sisi yang lain pemahaman kontekstual terhadap teks al-Qur'ân akan terus berkembang. Dalam istilah Muhammad Syahrûr: *tsabât al-nash wa taghayyur al-muhtawâ wa nisbiyah al-fahm* (*Teks telah standar namun kandungannya, dinamis dan pemahaman terhadapnya, relatif*).[332]

Syahrur melalui *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah,* yang menganggap karyanya tersebut merupakan kritik hermeneutic, mengingatkan kita tentang sesuatu yang harus terus menerus ditekankan: al-Qur'ân kitab petunjuk. Ia percaya melalui langkah kritik hermeneutik (*hermeneutical*

[331]Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: Internasional Islamic University Malaysia Press, 1996, hlm. 184

[332] Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâah Mu'âshirah,* Damsyiq: al-Ahalli li at-Thabâ'ah wa al-Nasr wa al-Tawzî', 2000, hlm.191

critic), pemikiran keislaman memiliki corak dan manfaat kemanusiaan yang lebih jelas, baik bagi mereka yang beragama atau mereka yang tidak beragama.[333]

Pembacaan hermeneutis melahirkan tafsir-tafsir dekonstruksi. Istilah *al-Qur'ân* menurut Syahrur kurang tepat untuk mewakili nama kitab suci umat Islam. Karena "*al-Qur'ân"* sebenarnya adalah bagian dari suatu kesatuan kitab suci kita. Apa yang kita sebut *al-Qur'ân* menurut Syahrur sebenarnya adalah *al-Kitâb.* Istilah *al-Qur'ân* merujuk pada suatu definisi dan fungsi tersendiri.

Pemahaman kita terhadap *al-Kitab* dan *al-Qur'ân* ditentukan oleh pemahaman kita terhadap konsep istilah *al-inzâl* dan *al-tanzîl; al-nubuwwah* dan *al-risâlah; muhkamât* dan *mutasyâbihât; al-haqq* dan *al-bâthil; tafsîl al-Kitâb,* dan *umm al-kitâb.* Di samping konsep-konsep primer tersebut, Syahrur menuntut kita memahami piranti lain, seperti konsep istilah *ad-dzikr, al-furqân, imâm mubîn,* dan *tanzîl al-hakîm.* Konsep istilah yang terpenting saja yang akan dipaparkan di sini untuk memahami pokok pikiran dekonstruktif Syahrur mengenai *al-Qur'ân* dalam bahasa kita, dan *al-Kitab* dalam pandangan Syahrur.

Syahrur menegaskan bahwa *al-Kitâb* berbeda dengan *al-Qur'ân*. Ia menjelaskan dua kemungkinan hubungan antara *al-Kitab* dan *al-Qur'ân*. *Pertama,* keduanya adalah dua hal yang memang berbeda sebagaimana dijelaskan dalam Q.S al-Hijr 15:1

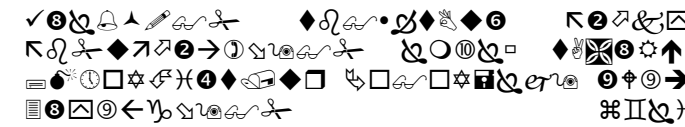
Alif, laam, raa. ini adalah ayat-ayat Al-Kitab (yang sempurna) dan (ayat-ayat) Al Quran yang memberi penjelasan

Kedua, al-Qur'ân adalah bagian dari *al-Kitâb*. Hubungan di antara keduanya dalam surat al-Hijr tersebut adalah hubungan *`âmm* dan *khâshsh.* Yang disebut belakangan (*qur'ân mubîn*) merupakan bagian dari yang didepan (*âyât al-kitâb*).

[333] Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah…,* hlm.45

Dari kedua kemungkinan hubungan ini, manakah yang dimaksud? Syahrur melanjutkan penjelasannya dengan mengutip Q.S al-Baqarah (2):1-2 dan (2):185.

Alif laam miin. Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa



Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil).

Al-Kitab merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. *Al-Kitab* berisi aturan-aturan ibadah, *muamalah*, dan etika yang diperuntukkan bagi orang-orang beriman. Sedangkan *al-Qur'ân* dapat menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, baik yang muslim atau kafir. Karena itu *Al-Qur'ân* berisi tentang fenomena dan hukum alam yang dapat dipelajari siapa saja. Orang-orang yang bertakwa adalah manusia. Namun tidak semua manusia adalah orang-orang yang bertakwa kepada Allah. Berdasarkan dua ayat di atas, Syahrur menunjukkan perbedaan di antara *al-Kitâb* dan *al-Qur'ân.*[334]

Al-Qur'ân bersifat objektif (empiris-rasioanal), sedangkan *al-Kitab* bersifat subjektif. *Al-Qur'ân* adalah realitas objektif (*al-haqq*) yang bersifat mutlak di luar pengaruh kesadaran manusia. Pemahaman terhadap realitas qurani ini hanya dapat didasarkan pada penelitian ilmiah. *Al-Qur'ân* adalah wahyu yang berisi kenyataan yang mutlak, tetap, dan baku. *Al-Qur'ân* adalah bukti kenabian Rasulullah Muhammad.

[334] *Ibid.,* hlm. 57

Pengertian *al-Kitâb* adalah wahyu tentang aturan-aturan ibadah, *muamalah*, dan etika yang telah ditetap Allah, yang pelaksanaannya diserahkan kepada manusia. Tergantung kepada manusia apakah akan mentaati aturan itu atau tidak. Kenyataan ini jelas berbeda dengan sifat *al-Qur'ân* yang objektif-ilmiah. Manusia tidak dapat menundukkan fenomena dan hukum alam sekehendaknya. Manusia hanya dapat mengingkari atau mempercayai hukum alam tersebut sebagaimana dijelaskan dalam Q.S al-Kahfi (18):29

dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir".

Syahrur seperti juga muslim yang lain, meyakini bahwa *al-Kitâb* (demikian Syahrur menyebut al-Qur'ân) merupakan satu-satunya mukjizat otentik Rasulullah. Ia percaya bahwa Muhammad adalah Nabi terakhir sehingga dengan demikian *al-Kitâb* merupakan buku pedoman pamungkas yang akan abadi hingga tutup masa. Dan *al-Kitab* sebagai mukjizat Muhammad berbeda dengan mukjizat para nabi sebelumnya yang bersifat material dan inderawi berupa mukjizat-mukjizat atraktif dan demonstratif. *Al-Kitab* hadir sebagai mukjizat yang menandai fase abstraksi rasional (*al-mujarradah al-ma'qûlât*) yang menjadi ciri dan tanda perkembangan lebih lanjut kualitas budaya dan peradaban manusia.[335]

Syahrur memilih menggunakan istilah *ta'wîl*/takwil dalam menginterpretasi al-Qur'ân. Takwil menurut Syahrur dapat dipahami sebagai proses puncak pemahaman suatu ayat berdasarkan prinsip rasional-formal atau prinsip realitas objektif-empiris. Ayat-ayat al-Qur'ân yang hadir dalam suatu bentuk yang dapat dinalar, ketika ditakwil akan menghasilkan kesimpulan yang sesuai dengan rasionalitas dan empirisme.

[335]*Ibid.,* hlm. 185-186

Wahyu-wahyu al-Qur'ân yang disampaikan kepada Rasulullah Muhammad merupakan bagian dari alam empiris dan bagian dari dunia rasional. Oleh karena itu, tidak ada satupun wujud material di dunia ini yang tidak dapat dinalar. Konsekuensinya, tidak ada satupun ayat-ayat *"al-Qur'ân"* yang juga tidak dapat dicerna akal baik untuk saat ini atau di masa yang akan datang, hanya saja penalaran kita yang terbatas.[336]

Kita juga dapat mencermati pandangan dekonstruktif Syahrur terhadap pengertian *ta'wîl* sebagaimana terdapat dalam Q.S Ali Imron 3:7.

Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

[336]*Ibid.,* hlm. 194

Dalam memahami penggalan ayat: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ Syahrur meng*athaf*-kan lafadz *af-râsikhûn* kepada lafadz *Allah.* Ia berpendapat pengetahuan takwil dimiliki oleh Allah dan ilmuwan-ilmuwan hebat. Namun demikian, ia menggaris bawahi bahwa takwil absolut al-Qur'ân hanya diketahui Allah sendiri. Bahkan Rasulullah juga tidak dapat melakukan takwil terhadap "*al-Qur'ân"* secara sempurna dan terperinci (*clear dan distinc*). Sebab, bila Rasulullah mampu melakukannya dengan persis berarti ia menyamai Allah dalam mengetahui hakikat pengetahuan.

Sedangkan kemampuan takwil orang-orang yang mendalam keilmuannya (*al-rāsikhûn*) merupakan kemampuan dan pengetahuan takwil yang temporal, fluktuatif, relatif, dan tentatif. Orang-orang yang mendalam keilmuannya itu bukan personal tetapi kolektif. Persisnya, siapa sajakah mereka? Menurut Syahrur, *ar-rāsikhûn fi al-ilmi* itu tertuju pada orang-orang yang dimaksudkan dalam Q.S al-'Ankabût 29: 49

Sebenarnya, Al Quran itu adalah ayat-ayat yang nyata di dalam dada orang-orang yang diberi ilmu. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang yang zalim.

Firman Allah: فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ bukan *lubuk hati* atau *dada* tetapi bagi Syahrur memiliki pengertian الصـــدارة (figur utama) seperti dalam contoh ungkapan:

آينشتاين يحتل مركز الصدارة بين علماء الفزياء

Einstein menduduki posisi inti di kalangan ilmuan fisika).

Berdasarkan arti tersebut, (dengan menggunakan metode *munasabah*) Syahrur berpandangan bahwa *al-rāsikhûn fî al-ilm* adalah orang-orang terdepan di bidang disiplin keilmuannya. Tanpa ragu Syahrur menyebut nama-

nama, seperti al-Biruni, Hasan bin Haitsam, Ibn Rusyd, Isaac Newton, Einstein, Charles Darwin, Immanuel Kant, dan Freiderick Hegel, sebagai *al-rāsikhûn fî al-ilm* tersebut. Bahkan Syahrur memberikan apresiasi kepada Charles Darwin karena dinilai sukses melakukan proses penakwilan melalui teori evolusinya.[337]

Syahrur mengabaikan kelompok seperti golongan fuqaha' sebagai bagian dari *al-rāsikhûn fi al-ilm* tersebut. Alasan Syahrur, fuqaha' berkecimpung di dalam ranah *ummu al-kitâb* yang *muhkam* (berdimensi hukum) dan bagian dari *risâlah* Rasulullah SAW, bukan bekerja di wilayah apa yang ia sebut: *al-Qur'ân*, *as-sab' al-matsâni,* dan *tafsîl al-kitâb* yang menurutnya bersifat spekulatif (*mutasyâbih*) ilmiah. Mereka para ahli fiqih bukan yang dimaksudkan dalam petikan ayat di atas.

Syahrur mendukung gerakan untuk kembali kepada al-Qur'ân (*al-rujû` ilâ al-Qur'ân*) namun dalam pengertian yang paling dekonstruktif: memahami al-Quran seolah-olah Rasulullah baru meninggal kemarin, di mana al-Qur'ân dapat ditafsirkan secara langsung (tidak melalui lapis-lapis kitab tafsir dan hadis), otonom, dan penuh keyakinan.[338] Faktor tradisi dan nilai-nilai modern sendiri, akan didialektikakan sedemikian rupa sehingga menghasilkan rumusan yang berorientasi pada kemaslahatan.[339]

d. Pendekatan Multiperspektif

Pendekatan multiperspektif penafsiran yang dimaksud dalam gejala tafsir kontemporer, bukan multiperspektif tradisional. Pendekatan multiperspektif yang dimaksud adalah pendekatan beragam dari berbagai disiplin ilmu terkini; yang terbarukan. Kenapa? Karena perkembangan situasinya juga baru sehingga membutuhkan pendekatan multiperspektif yang juga baru.

---

[337]Syahrur menunjukkan kesesuaian Teori Evolusi Darwin melalui penjelasan al-Qur'ân Q.S az-Zumar (39):6 dan al-Insan (76):2 meskipun ia juga memandang terdapat kekurangan dalam teori tersebut terkait adanya matarantai yang hilang (*missing link*). Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah…,* hlm. 201-202 dan 204

[338] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'ân: Qiraah Muashirah…,* hlm. 203

[339] Muhammad Syahrur, *Divine Text and Pluralism in Moslem Society,* terj. Muhammad Zaky Husein dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika al-Qur'ân*…, hlm. 257

Strategi metodologis yang variatif memang harus digunakan dalam tafsir al-Qur'ân karena al-Qur'ân sendiri, demikian menurut Arkoun, menolak didekati secara sederhana melalui penafsiran tunggal, yaitu tafsir dogmatis *a la* nalar ulama ortodoks. Arkoun mengungkapkan:[340]

...سبب إستخدامي لاستراتجية المنهجية التعددية من أجل قراءة القرآن. أن القرآن يرفض فى آن المناهج الشكلية والقواعد الكراهية للبنيوية الجامدة كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى), هذه التفسيرات الدوغمائية الخاصة بالعقل الأرثودكسي.

(...motivasi saya adalah memahami al-Qur'ân dengan metode yang variatif. Al-Qur'ân sendiri menolak metode-metode baku dan menolak prinsip-prinsip pendekatan struktural formal yang dipaksakan, persis sebagaimana al-Qur'ân menolak penafsiran-penafsiran berwajah atau berpengertian tunggal; tafsir-tafsir dogmatis model ortodoksi)

Variasi metode yang dianjurkan di atas adalah karena kompleksnya lingkungan al-Qura yang digambarkan oleh Arkoun dengan situasi hermeneutik (*la situation herméneutique* atau *al-hâlah al-ta'wîliyah*). Tafsir al-Qur'ân yang dapat memanfaatkan situasi hermeneutik tersebut secara tepat akan menggerakkan roda hermeneutik yang beroperasi secara potensial (*le cercle herméneutique/al-dâirah al-ta'wîliyah*) dalam memproduksi makna sehingga al-Qur'ân *shâlih al-khitâb li al-azminah wa al-amkinah*.

Lingkaran hermeneutik tersebut memberikan kesempatan kepada umat Islam untuk dapat memahami firman Allah secara lebih tepat. Penikmat al-Qur'ân akan dapat mencapai pesan firman-Nya (*al-rûh al-maudlû`iyah*) yang aplikabel dan kompatibel dengan realitas kehidupan. Arkoun meneruskan catatannya bahwa penafsir harus ramah terhadap dinamika: kritik dan verifikasi ulang.[341]

[340] Mohamed Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fikr al-`Ârabî al-Islâmi,* Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmi, 1986, hlm. 42
[341] *Ibid.*, hlm. 134

Berikut pointer-pointer multi pendekatan dan metode tafsir al-Qur'ân yang dianjurkan oleh Mohamed Arkoun melalui level-level analisis berikut:[342]

1. Analisis linguistik plus semiotik, terhadap struktur bahasa al-Qur'ân. Analisis linguistik dan semiotik secara bergiliran dapat digunakan untuk mengurai presentasi makna dan simbolisasi dalam al-Qur'ân.
2. Analisis historis, sosiologis, dan antropologis. Analisis historis berfungsi menelisik faktor-faktor historis di sekitar dan sebelum terbentuknya wacana al-Qur'ân. Analisis ini berguna karena tidak ada wacana yang paripurna dalam dirinya sendiri. Arkoun tidak percaya keberadaan wacana dari ruang bebas sejarah. Analisis ini akan menyumbangkan data-data tafsiran yang berarti mengenai sesuatu yang harus dipertimbangkan dari masa lalu dan relevansinya dengan masa depan. Analisis sosiologis mengukuhkan analisis historis di atas dari sisi geografis-demografis. Data-data sosial yang berkenaan dengan kebutuhan masyarakat, konflik-konflik di dalamnya, dan obsesi-obsesi kemasyarakatan, akan berkontribusi mengukuhkan kerangka tafsir terhadap al-Qur'ân. Analisis antropologis berfaedah untuk secara lebih luas memahami aspek-aspek yang menjadi fokus utama perkembangan evolutif kebudayaan dan realitas riil kehidupan manusia.
3. Analisis filosofis dari sisi analogi dan logika relevansi wacana al-Qur'ân terhadap realitas kehidupan manusia serta keterkaitannya dengan basis-basis nilai moral-metafisik. Analisis filosofis ini bagian dari visi meta-antropologis dan meta-historis dengan misi menumbuhkan makna yang melimpah dari wacana al-Qur'ân.
4. Analisis teologis yang memerdekakan dengan mempertimbangkan semua analisis di atas. Menurut Arkoun, idealisme Islam tentang Tuhan memberi efek yang tidak dapat dielakkan oleh penganutnya. Akan

[342] *Ibid.*, hlm. 37-39 dan 59

tetapi tanpa aspek-aspek sosio-historis, umat akan memiliki keyakinan dan keimanan yang sempit.

e. Tafsir Tematis (*mawdlû'î*)

Metode yang selama ini lazim digunakan para mufasir sejak masa kodifikasi tafsir adalah menafsirkan Al-Qur'an secara atomistik ayat demi ayat sesuai dengan urutan dalam mushaf (*tartîb mushafi*). Segala segi yang dapat dan dinilai perlu, akan diuraikan oleh sang mufasir. Bermula dari arti kosa kata, *asbab al-nuzul, munasabah,* dan lain-lain yang berkaitan dengan teks dan kandungan ayat. Metode ini dikenal dengan metode *tahlîlî* atau *tajzi'î* atau *mawdhi'î*.

Para mufasir klasik lumrah menggunakan metode ini. Metode *tahlîlî* dinilai parsial dan terpotong-potong namun hal tersebut wajar mengingat parsialitas dan fragmentasi dalam tafsir dengan metode ini mengikuti struktur fragmentatif al-Qur'an. Namun beberapa tafsir seperti tafsir Ibn Katsîr dapat kita lihat menafsirkan al-Qur'an secara *tartîb mushafî* namun ayat yang ditafsirkan juga dibahas jalinannya (*munâsabah*) dengan ayat lain yang senafas.

Bila "kelemahan" pada metode terletak pada rangkaian penjelasan yang terpisah-pisah dan rangkaian tafsir *tahlîlî/mawdhi'i* yang terpisah-pisah tersebut tidak jarang sarat dengan opini mufassir bahkan digunakan sebagai dalih pembenaran pendapat mufasir, maka hal tersebut bukan alasan untuk mengabaikan metode *tahlîlî*. Demikian juga bila metode *tahlîlî* dianggap terasa sekali tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan umat karena terlampau teoritis, maka kehadiran metode yang lain segera dihadirkan tanpa mencari kesalahan pada metode *tahlîlî*. Para mufassir terdahulu telah menunjukkan jasa besar bagi generasi saat ini dengan karya-karya mereka. Generasi saat ini juga semestinya meneruskan perjuangan ini dengan metode dan teknik yang lebih sesuai.

Sampai pada awal abad modern, penafsiran dengan berdasarkan urutan mushaf yang kental dengan metode *tahlîlî*, masih banyak ditemukan. Bahkan tafsir *al-Manâr*, disusun dengan rasa metode *tartîbî* tersebut. demikian pula karya-karya reformis lainnya seperti al-Qâsimî, al-Marâghî,

`Izzat Darwaza dan Ibn `Asyûr. Yang membedakan karya-karya modern dengan klasik, para mufasir modern tidak lagi terjebak pada penafsiran-penafsiran teoritis, tetapi sudah menunjukkan jalan metode *mawdlû`î* dan lebih bersifat praktis. Jarang sekali ditemukan dalam karya mereka pembahasan gramatikal yang bertele-tele. Seolah-olah mereka ingin cepat sampai ke fokus permasalahan yaitu menuntaskan persoalan umat, agar umat betul-betul memperoleh petunjuk Al-Qur'an.

Metode yang digemari dan disarankan oleh mufasir modern adalah metode *mawdlû'î* yang membahas tema-tema pokok dalam suatu surat atau ayat-ayat tertentu. Embrionya sudah lama muncul sejak periode awal namun belum sistematis-organis.

Produk dari teknik ini berupa tafsir *mubawwab* (disusun secara bab tematik) yang cocok untuk kebutuhan masyarakat saat ini yang berkecenderungan praktis namun taktis dan sistematis. Kelemahan dari produk teknik topikal ini menjadikan kita cenderung malas membaca al-Qur'an secara *tartîbi-mushafi* karena tersedianya panduan al-Qur'an melalui tafsir-tafsir tematis-*mubawwab*-topikal.

Quraish memberikan ilustrasi metode *mawdli'i (tahlîlî)* sebagai penyajian makanan dalam bentuk hidangan prasmanan, sedangkan metode *mawdlu'i* (tematis) diilustrasikannya seperti menyodorkan kepada para tamu sebuah kotak makanan siap saji. Yang ingin cepat tentu akan memilih kotak ketimbang harus memilih makanan di meja prasmanan. Banyak persoalan umat sekarang menuntut penyelesaian cepat. Maka *mawdlû'î* tentu lebih tepat. Tetapi yang perlu diingat, kotak-kotak makanan itu tentunya dibuat sesuai dengan dana yang tersedia dan kemampuan kateringnya. Yang membaca karya-karya tematis Quraish dan Dawan Raharjo dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an*-nya akan dapat merasakan kualitas 'katering' masing-masing. [343]

Bentuk lain dari metode penyajian tafsir modern adalah artikel-artikel tafsir yang sering ditemukan dalam kolom-kolom harian. Di tahun 1959, Abdurrahman al-Banna,

[343]Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ân: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan, 2007, hlm. xii

saudara kandung Hasan al-Banna, misalnya, banyak menulis dalam harian umum Kairo, *al-Jumhuriyya.* Dalam artikel ringkas ini ia menawarkan suatu penafsiran terhadap Q.S al-Hujurat, di mana Al-Qur'an berbicara tentang perselisihan dalam masyarakat muslim. Masing-masing ayat dalam surah ini dibahas olehnya dalam lebih satu artikel. Hal serupa juga sering dijumpai dalam jurnal *al-Manâr* pimpinan Rasyid Ridla dan *Risâlah al-Islâm* pimpinan Syalthut yang mencurahkan pada persatuan umat Islam *(al-Taqrîb Bayn al-Madzâhib).*

Metode ini oleh Sayyed Mursi, salah seorang dosen di Al-Azhar, disebut dengan *mawdlû'î mutlaq* (tidak terikat), sedangkan yang terdahulu disebut *mawdlû'î muqayyad* (terikat). Agaknya ketiga metode inilah yang banyak digunakan dalam menyajikan pesan-pesan Al-Qur'an oleh para mufasir modern. [344] Problem kekinian yang menuntut petunjuk dengan model panduan ringkas.

f. Tafsir *Tartîb Nuzûlî*

Kajian intertekstual al-Qur'ân *bi al-ma'tsûr* yang sudah lama dikenal, di antaranyya berupa *tafsir al-Qur'ân bi al-Qur'ân.* Tafsir dengan teknik tersebut dipercaya memiliki kredibilitas terukur oleh pemerhati al-Quran kontemporer. Bagi Muhammad `Abid al-Jâbirî, untuk mengaplikasisikan metode *bi al-ma'tsûr*, dibutuhkan pembedaan pemahaman antara teks al-Qur'ân *mushafî* di satu sisi, dengan teks al-Qur'ân *nuzûlî,* di sisi yang lain. Pada teks yang pertama, perkembangan wacananya bersifat mutlak dan *a historis* (*al-lâzamanî).* Sedangkan pada teks yang kedua, perkembangan wacana penafsirannyanya dapat berlangsung dinamis-relatif dan historis.[345]

Dalam konteks pendekatan historis, al-Jâbirî menegaskan al-Qur'ân adalah kitab terbuka yang terdiri dari surat-surat independen yang dibentuk oleh wahyu yang turun bertahap. Surat-surat itu terdiri dari ayat-ayat yang

[344] Rif'at Syauqi Nawawi MA, *Peta Literatur Tafsir Al-Qur'an Tradisi Keilmuan Islam Klasik Dan Modern*, makalah disampaikan pada acara Training of Tarinee (TOT) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), diadakan di Samarinda, Kalimantan Timur, Tanggal 4-6 Maret 2008

[345] Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim,* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-`Ârabiyah, 2006), hlm. 29

disusun sedemikian rupa meskipun dilatarbelakangi oleh fakta-fakta yang terpisah (*asbâb nuzûl*). Karena itu, bagi al-Jâbirî, tidak mungkin berinteraksi dengan al-Qur'ân sebagai teks terstruktur dalam urutan apapun. Al-Qur'ân adalah teks susastra (*nash bayâni*) produk wahyu, bukan produk logika (*intâj al-mantiq*). Dan wahyu, diyakini al-Jâbirî, diturunkan sesuai kondisi-kondisi tertentu yang dapat berubah dari waktu ke waktu.

Karakter susastra al-Qur'ân ini menjadikan al-Qur'ân terbuka untuk dipahami dan ditafsiri tanpa batasan aturan sistematika tertentu. Tiap surat dapat menjadi tema bagi tafsir tertentu atau menjadi titik tolak bagi semua penafsiran. Tidak ada yang dapat menyederhanakan al-Qur'ân dalam suatu ringkasan. Bukan karena bentuknya tetapi karena al-Qur'an adalah teks yang hidup (*nash hayy*) yang memiliki dinamika bersama dinamika perjalanan kenabian Muhammad. Al-Jâbirî ingin menegaskan betapa pentingnya memahami kronologi turunnya (*tartîb nuzûlî*) al-Qur'an meskipun tidak harus kesemuanya, seperti dalam tema-tema akidah. Tetapi untuk tema-tema hukum dalam wacana *nasikh-mansukh,* tidak mungkin berangkat dari penalaran tanpa informasi riwayat-riwayat historis.[346]

Pemahaman terhadap kronologi turunnya al-Qur'an, disebutkan oleh al-Jâbirî sebagai sebuah kebutuhan akan tetapi bukan sebuah hal yang cukup tanpa penalaran logika. Pemahaman itu dibutuhkan karena tidak mungkin membangun sejarah tanpa bahan-bahan yang di antaranya diperoleh melalui riwayat-riwayat *ma'tsûr* yang berhubungan dengan *asbâb nuzûl* dan *sîrah nabawiyah* yang kredibilitasnya harus diuji dengan penalaran logis*.* [347]

g. Aneka Perangkat Ilmu Bantu dan Ragam Latarbelakang Pemerhati al-Qur'an dan Tafsir: Spektrum yang Meluas

Kajian al-Qur'an di era modern-kontemporer semarak dengan berbagai perspektif, ilmu bantu, dan sarjana yang terlibat dari berbagai disiplin keilmuan. Fenomena ini merupakan bagian dari kesadaran umat Islam dari berbagai

[346] *Ibid.*, hlm. 243 dan 254
[347] *Ibid.,* hlm. 244

latarbelakang mengenai betapa sentralnya kekuatan al-Qur'an sebagai modal proyek kebangkitan Islam dan kemanusiaan.

Meskipun hal ini dikeluhkan oleh Nasr Hamid Abû Zayd sebagai fenomena kebudayaan tekstual (*hadârah al-nash*), namun di kalangan sarjana muslim Timur Tengah dan sarjana modernis-neo modernis, semangat kebangkitan mula-mula harus beres terlebih dahulu dari pembacaan terhadap al-Qur'an.

Sarjana dari berbagai latarbelakang pengetahuan masuk menyeruak berusaha memecahkan kesunyian dunia al-Qur'an dan tafsirnya dengan beragam penawaran pembacaan. Di antaranya nampak biasa namun sebagian besar menawarkan pembacaan yang mengejutkan bahkan menggelisahkan dan mencemaskan. Gagasan-gagasan pembaharuan pembacaan al-Qur'an bergaduhan.

"Kegaduhan" yang dirasakan mulai mengganggu oleh sebagian pemangku ortodoksi karena penetrasi pemikir dan pemikiran dari luar *mainstream* tafsir. Walau ini sebenarnya merupakan resiko dari status al-Qur'an sebagai kitab suci seluruh umat Islam.

Tidak kurang, misal, Mohamed Arkoun yang heran bagaimana "tuan" Syahrur dapat "berimigrasi" dari bidang *engineering* ke bidang yang sama sekali berbeda, studi keislaman. Dalam karyanya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah,* Muhammad Syahrur menggunakan kombinasi pendekan ilmu sains dan sosiologi-humaniora. Misinya mere-evaluasi validitas penafsiran al-Quran sebagai kitab wahyu berbahasa Arab. Syahrur mengklaim telah menggunakan "perspektif ilmiah yang tak terbantahkan". Ilmu sains modern telah memberi warna dan pengaruh terhadap umat Islam.

Arkoun mencermati bahwa sejak abad XIX, sarjana-sarjana muslim dengan spesialisasi ilmu sains masuk dengan mudah ke dalam kajian-kajian al-Quran. Mereka menulis karya-karya yang sukses dan laris. Arkoun menyindir insinyur dari Al-Jazair, Malik bin Nabi yang pada paruh pertama abad XX menyebut dirinya pemikir muslim besar dengan cara menerbitkan karya yang sangat dangkal yang

berjudul *al-Dhâhirah al-Qur'âniyah.* Karya ini menurut Arkoun hampir dibaca luas dan mendapatkan komentar.[348]

Kepedulian terhadap kitab suci al-Qur'an menjadi hak bahkan kewajiban setiap muslim. "Kegaduhan" tersebut tentunya harus menjadi energi positif yang dapat mengembalikan marwah Islam ke tengah-tengah peradaban dunia. Meskipun tetap saja muncul "penumpang gelap" yang selalu ada sepanjang sejarah tafsir al-Qur'an dan kembali membajak al-Qur'an untuk merusak al-Qur'an dan Islam melalui gerakan radikalisme dan terorisme.

Kalangan tradisionalis tidak langsung memandang keterkaitan kebangkitan dengan al-Qur'an. Islam terpuruk karena *mahjûb li al-muslimîn:* dihalangi oleh perilaku orang Islam sendiri. Al-Qur'an dan tafsir-tafsirnya tidak harus dikaitkan dengan keadaan buruk peradaban Islam. Paling *banter,* kalangan progresif dari kelompok tradisionalis menilai mental peradaban dan nalar fikih lah yang bertanggungjawab untuk melakukan pembaharuan-pembaharuan tanpa mengutak-atik al-Qur'an dan penafsirannya. Tidak heran bila ide-ide pembaharuan penafsiran al-Qur'an dijauhi popularitas di kalangan tradisional muslim. Hipotesis ini paling tidak mengemuka di tengah masyarakat muslim Indonesia yang nalar *mainstrem*-nya adalah fikih.

h. Pengaruh Ide-ide Kritis Sarjana Non-Muslim

Bukan hanya sarjana muslim, bahkan sarjana non-muslim juga secara luas mengkaji al-Qur'ân. Karya-karya sarjana non-muslim di bidang studi al-Qur'ân di masa awal (masa polemik), menurut Fazlurrahman, dapat dibagi ke dalam tiga (3) kategori:[349]

1. Kajian pengaruh Yahudi atau Kristen dalam al-Qur'ân
2. Kajian kodifikasi al-Qur'ân
3. Kajian ayat al-Qur'ân

[348]Muhammad Arkoun, *Al-Qur'ân min al-Tafsîr al-Mawrûts ilâ Tahlîl al-Khitâb al-Dînî,* Terj. Hasyim Sholih, Beirut: Dâr al-Thalî`ah, 2005, hlm. 14-15

[349]Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân,* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. xii

Kajian-kajian tersebut dilakukan dengan pendekatan kritis-positifistik sehingga menimbulkan polemik dengan umat Islam karena mendekonstruksi—bahkan mendestruksi---pemahaman konvensional yang telah diyakini. Situasi ini memberi pengaruh baik langsung atau tidak langsung; positif ataupun negatif terhadap sarjana muslim

Studi keislaman di Barat melahirkan pemikiran dan karya yang menggugah kesadaran umat Islam. Studi-studi ketimuran yang menjadi bagian dari proyek lunak (*soft-project*) kolonialisme yang dilakukan dengan tekun, profesional, dan gigih, menghadirkan teori-teori pemikiran baru. Capaian itu didukung sarana dan prasarana yang memadai. Kolonialisme Barat menyediakan lebih banyak kemudahan bagi sarjana Barat untuk "menundukkan" Timur dan Islam di bidang pengetahuan dan informasi. Tidak ayal, hal ini menciptakan kondisi ketergantungan referensial.

Meskipun jelas tidak semua sarjana non-muslim yang berkecimpung dalam kajian keislaman dan al-Qur'an dapat menyembunyikan tendensi-tendensi kolonialnya, namun teknis analisis dan metodologis serta tradisi penelitian yang serius mereka rumuskan, memberi pengaruh yang tidak dapat dibantah dalam kajian al-Qur'an kontemporer. Terutama pengaruh dari apa yang dikenal dengan hermeneutika.

Tidak semua dari gagasan mereka itu sesuatu hal yang baru. Bahkan banyak diantaranya yang justru mengingatkan betapa bersahaja sesungguhnya kebudayaan dan keilmuan Islam hingga segalanya meredup karena ekses mentalitas era pertengahan. Misal, kajian al-Qur'an di kalangan muslim sempat memiliki *tabaqât al-mufassirîn* karya al-Suyûthî[350] dan "terabaikan" hingga muncul *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) karya Ignaz Goldziher yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *al-Madzâhib al-Islâmiyah fî al-Tafsîr.* Gara-gara karya Ignaz

[350] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 8. J.M.S Baljon, menyampaikan sedikitnya informasi yang dikembangkan oleh sarjana muslim tentang tafsir al-Qur'ân. J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern,* terj. A. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hlm. viii

tersebut, baru terpikir mengembangkan kajian-kajian modern yang serius tentang sejarah tafsir al-Qur'an di kalangan umat Islam.

Tradisi kajian di Barat yang konsisten dan intens termasuk di bidang al-Qur'an menarik minat banyak kaum terpelajar muslim. Rasionalitas Barat yang sekuler mulai menyeruak mempengaruhi secara polemis terhadap institusionalitas Timur di mana Islam tumbuh besar. Nalar keimanan mulai diuji dengan logika penalaran yang empiris. Pengaruh gaya Barat ini pada satu sisi mengayakan tetapi di sisi yang lain menciptakan fenomena keserbamungkinan yang dekonstruktif dan labil.

Pengaruh tidak langsung sarjana non muslim disinyalir mempengaruhi paradigma keilmuan sarjana-sarjana muslim. Hermeneutika al-Quran yang digagas Fazlurrahman, misal, ditengarai dipengaruhi oleh Wilhelm Dilthey. Konsep *ma`nâ-maghzâ* Nashr Hamid Abu Zayd, dinilai bertumpu pada logika validitas Hirsch. Tafsir sujektif Hassan Hanafî berhutang jasa pada Hans-Georg Gadamer.[351]

Tentu tampak menyederhanakan bila satu-dua nama disebut-sebut telah menjejakkan pengaruhnya pada keilmuan dan wawasan seseorang. Akan tetapi setidaknya itu dapat menjadi satu titik tolak memahami gagasan dan pandangan-pandangan tertentu.

i. Kritisisme terhadap Tafsir Tradisional-Konservatif

Kritisisme merupakan fenomena dan ciri identik dunia tafsir kontemporer. Kritik-kritik diarahkan pada tafsir tradisional, tepatnya terhadap tafsir konservatif. Alasannya, *pertama* mewakili temporeritas pengetahuan dan wawasan di masa lampau; *kedua,* banyak mewakili perspektif-perspektif eksklusif baik secara fiqhiyyah, filosofis, teologis, bahkan politik; *ketiga,* akibatnya adalah tidak banyak melahirkan wacana produktif yang dapat menjawab persoalan kekinian secara komprehensif.

Syahrûr mengutip pendapat Muhammad al-Ghazâli yang menyatakan (dalam kitabnya *kaifa nata`âmal ma`a al-*

[351] Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ân Menurut Hassan Hanafi,* Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 96 dan 101

Qur'ân) bahwa banyak ahli tafsir al-Qur'an yang justru membawa al-Qur'an pada sisi pemahaman yang buruk meskipun mereka tidak memiliki maksud demikian. Kenapa? Karena penafsiran mereka penuh dengan kontradiksi yang tidak logis akibat penerapan ilmu al-Qur'an yang tidak kreatif dan ketinggalan zaman.[352]

Kitab-kitab tafsir tradisional menurut pemerhati tafsir progresif kritis menghadirkan ketidakpastian logis ketika menafsiri ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an justru saat keterangan dalam kitab-kitab tafsir tersebut memastikan historisitas kisah-kisah tersebut. Medium bahasa estetis al-Qur'an dan tata letak ayat yang tidak kronologis tetapi *random* tidak cocok didekati dengan pembacaan historis deskriptif-empiris yang menuntut penjabaran kronologis dan faktual.

Keterlanjuran memahami kisah al-Qur'an secara historis menjadikan al-Qur'an sasaran empuk lawan-lawan Islam ketika mempermasalahkan ungkapan estetis tentang kisah tersebut. Kritik teks internal dan eksternal yang dilancarkan untuk menggugat keabsahan kisah dalam al-Qur'an, tidak dapat dihadapi dengan pemahaman tradisional tentang *qashas* al-Qur'an.

Pemahaman bahwa al-Qur'an kaya dengan data historis tidak mesti ditempatkan secara persis sebagai al-Qur'an telah memuatnya dalam ungkapan seperti dalam reportase sejarah. Karena al-Qur'an memang bukan kitab sejarah. Kisah dalam al-Qur'an adalah kisah filosofis (dakwah Islam) daripada dalam bentuk kisah nyata (*stories*).[353] Al-Qur'an meminjam sejarah bukan untuk berkisah tentang sejarah itu melainkan untuk menyampaikan pesan-pesan ketuhanan dan kemanusiaan. Oleh karena itu, tafsir al-Qur'an

[352] Lihat Muhammad Syahrûr, *Dirâsat Islâmiyah Mu`âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama`*, (Damaskus: al-Ahali li at-Thaba`ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi`, tth), hlm. 30 dan 320

[353] Muhammad Ahmad Khalafullah mendukung bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'ân tidak dapat dipahami dalam kerangka historis-kronologis. Secara keseluruhan, mula-mula al-Qur'ân ditampilkan dalam pesona sastrawi berdasarkan latarbelakang budaya masyarakat Arab yang menggemari sastra puitik. Kisah-kisah yang diangkat oleh al-Qur'ân dimaksudkan sebagai pijakan awal saja untuk menuju pesan yang sebenarnya yaitu hikmah historis. Cara ini adalah cara berdakwah para da`i (*ahl al-da'wât*). Perspektif ini diangkat oleh Muhammad Ahmad Khalafullah dalam *al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an al-Karîm,* (London-Beirut-Kairo: Sina-al-Intisyar al-Arabi, 1999), hlm. 32

jangan menjebakkan diri pada yang tersurat tetapi yang tersirat. Biarkan yang tersurat menjadi konsumsi buku-buku sejarah dan segenap perdebatan aspek-aspeknya.

Inilah yang ingin disampaikan oleh Muhammad `Abduh dan Âmîn al-Khûlî. Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang harus diresapi pesan-pesannya dan diamalkan, bukan kitab kisah untuk ditangkap kesan-kesannya. Al-Qur'an adalah kitab dengan media bahasa estetis yang harus dicerap kedalaman maknanya sehingga menyentuh qalbu, bukan kitab yang membuat kita sibuk dengan fakta-fakta historis dalam kisah-kisah di dalamnya.

j. Varian Kajian al-Qur'an

Kajian al-Qur'an semakin beragam dan berkontribusi mengkayakan kembali tafsir al-Qur'an di era ini. Setidaknya ada empat varian kajian al-Qur'an: tafsir al-Qur'an dan sejarahnya, kritik teks (*qirâ'ah*) al-Qur'an, ulum al-Qur'an, dan *living Quran*.

Kajian tafsir al-Qur'an dalam tradisi keilmuan Islam mendapatkan perhatian sangat luas. Namun sejarah tafsir al-Qur'an dan kajian kritisnya terhitung masih kurang mendapatkan atensi. Justru yang membangkitkan kesadaran terhadap makna penting kajian sejarah tafsir al-Qur'an adalah sarjana non muslim seperti Ignaz Goldziher. Itupun kajian terhadap sejarah tafsir tersebut saat ini belum juga menunjukkan perkembangan berarti dan cukup puas dengan mengandalkan *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* karya Muhammad Husayn al-Dzahabî.

Sedangkan kajian teks al-Qur'an lebih mengemuka sebagai kajian polemis. Sarjana Islamolog Barat (orientalis) sangat serius membidik kajian ini tetapi dengan tendensi-pretensi yang tidak diharapkan oleh umat Islam sendiri. Kajian teks al-Qur'an, terutama di masa-masa nalar kolonialisme masih kental, tidak dapat menghindar dari kesan untuk menunjukkan kebermasalahan dalam masalah otentitas teks al-Qur'an sebagai sesuatu yang bersifat ilahiah dan karena itu sakral. Kerja keras Islamolog Barat melalui kajian teks al-Qur'an yang kritis ini sarat dengan tujuan untuk menunjukkan teori pinjaman dan keterpengaruhan

(*borrowing and influence theory*) bahwa al-Qur'an sebenarnya bagian dari sejarah Yahudi dan Kristen. Sarjana muslim paling moderat sekalipun seperti Fazlurrahman, bahkan beberapa sarjana non muslim Barat sendiri seperti Montgomery Watt, menyadari tidak bergunanya pendekatan polemis dalam kajian teks al-Qur'an tersebut.

Bagi sarjana muslim kajian ini penting untuk membangun benteng argumen yang kokoh dari serangan yang meragukan keaslian teks al-Qur'an. Argumen otentitas al-Qur'an yang diandalkan ulama klasik perlu diperkuan dengan temuan-temuan argumentasi yang lebih faktual dan fundamental sehingga dapat mematahkan hasrat pihak-pihak yang ingin menyetarakan kesejarahan teks al-Qur'an dengan Injil dan kitab suci agama yang lain.

Adapun kajian ulum al-Qur'an menjadi kajian yang tetap diperhatikan namun lebih banyak pada kajian-kajian repetitif daripada kajian produktif. Kajian ulum al-Qur'an mencukupkan diri pada keterangan-keterangan *al-Itqân* al-Suyûthî, *al-Burhân* al-Zarkasyî, atau *Manâhil al-Irfân* al-Zarqânî. Kalaupun ada kajian produktif yang serius untuk berkontribusi pada pembaharuan ulum al-Qur'an, skalanya kecil dan terpisah-pisah sehingga tidak mampu hadir menjadi momentum. Usaha Nashr Hamid Abû Zayd melalui *Mafhûm al-Nas: Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân*, tidak mendapat sambutan luas dan gemanya terbatas di kalangan akademisi.

k. Reaktualisasi Etimologi al-Qur'an melalui Kamus-mukjam Utama

Teks al-Qur'an pada kajian era modern terlebih selepas bubarnya Turki Utsmani, sudah menggunakan standar *Egyptian Royal Committe of Expert* tahun 1924. Pelacakan etimologis merupakan keniscayaan dari model tafsir modern yang berorientasi pada reformasi penafsiran. Aspek kebahasaan al-Qur'an tidak mungkin diabaikan untuk merekonstruksi penafsiran al-Qur'an meskipun bisa saja menyerahkannya pada tafsir-tafsir lughawiy era pertengahan yang sudah mapan.

Penggunaan kamus dalam metode penelitian al-Qur'an dan tafsir modern mengandalkan beberapa kamus utama

yaitu, *al-Shîhah* (karya leksikografer besar abad 10, al-Jauhari yang wafat pada 1002 M.), *Lisân al-Arab* (yang berisi sekitar 80.000 entri kata karya Ibn Mandhûr wafat 1311 M.), *al-Qâmûs al-Muhîth* (Fayruzabadî wafat 817 H/1414 M.),[354] dan *Taj al-`Arûsy* (al-Zabidî wafat 1732 M.). Pastinya *Mufradât alfadh al-Qur'an* atau *Mu`jam Mufradât fi Gharib al-Qur'an* oleh al-Râghib al-Asfahânî (wafat 502 H/1108 M.) tidak dapat dikesampingkan walaupun tidak disebut sepenting tiga kamus di atas tetapi penggunaan mukjam al-Raghib jauh lebih praktis karena bentuknya yang tidak terlalu tebal.

Kamus *al-Shîhah* berisi kira-kira empat puluh ribu entri kata yang diurut secara alphabetis tetapi sesuai dengan akhir huruf suatu kata bukan huruf yang pertama. Kamus karya al-Jauhari ini diringkas, direvisi, dan diperluas oleh pengarang-pengarang selanjutnya. Usaha-usaha tersebut akhirnya menghasilkan kamus-mukjam karya Ibn Mandhûr, Fayruzabadî, dan al-Zabidî.

Ibn Mandhûr penyusun *Lisân al-`Arab* mengungkapkan hasratnya untuk membuat kamus yang lengkap karena menyadari keterkaitan antara al-Qur'an dan bahasa Arab. Hal yang sama juga diungkapkan olen oleh Fayruzzabadî dengan *al-Qâmûs al-Muhîth*-nya namun lebih memilih menyusun kamus yang lebih ringkas. Kamus Fayruzabadi sebagian besar berdasarkan kamus Ibn Mandhûr. Perbedaannya, kamus Fayruzabadi hanya sedikit lebih padat dan memadai. Karena itu, Murtadlâ al-Zabidi yang berasal dari Yaman, dengan *Tâj al-Arusy*-nya berupaya menutupi kekurangan tersebut dan melengkapinya.[355]

Tentu tidak dapat dilewatkan, tafsir-tafsir corak lughawiy/etimologis klasik semisal karya Abû Ubaydah (wafat 825 M) al-Sijistanî (wafat 942 M). Karya kedua tokoh salaf tersebut telah mendahului kamus-kamus tersebut dan berkontribusi menjelaskan kosakata terutama yang berhubungan dengan al-Qur'an.[356]

---

[354] Tiga kamus ini paling populer digunakan pada fase tafsir Mesir Modern. J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 9-10

[355] Anwar G. Chejne, *Bahasa Arab dan Peranannya dalam Sejarah,* terj. Aliudin Mahjudin, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dan Sastra Indonesia, 1996, hlm. 50-51, 151

[356] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân…,* hlm. 100

Di zaman berikutnya, muncul kamus lain yang berhubungan langsung dengan al-Qur'an di antaranya *Qâmûs al-Qur'an* karya al-Husayn bin Muhammad al-Damaghani dari Iran yang di*tahqiq* oleh `Abd al-`Azîz Sayyid al-Ahl. Menurut penyusun, kamus tersebut dimaksudkan untuk memperbaiki leksikon-leksikon ayat al-Qur'an yang telah diabaikan oleh generasi terdahulu dalam karya-karya mereka terutama Muqâtil bin Sulayman[357] (wafat 150 H./729 M.). Kamus ini dibuat oleh penyusun yang hidup kira-kira pada abad ke-10 H/17 M.[358]

Untuk periode saat ini, kamus-mukjam yang dapat disebut di antaranya *Mu'jam wa Tafsîr Luqhawi li Kalimât al-Qur'an* sebanyak 5 jilid tebal oleh Hassan `Izz al-Dîn al-Jamal yang menurut penyusun mendapat apresiasi dari mantan Grand Syeikh al-Azhar, Sayyid Thanthâwî. Buku ini terbit pada tahun 2003. Al-Jamal terobsesi menjadikan kamus mukjam ini dapat untuk melengkapi dua mukjam sebelumnya karya orientalis Jerman, Gustav Leberecht Flügel (1802-1870), *Condordantiae Corani Arabicae* (1842) yang menjadi mukjam modern pertama dan menarik perhatian al-Azhar yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul, *Nujûm al-Furqân fî Athrâf al-Qur'an* dan Muhammad Fuad `Abd al-Baqi (1882-1967), melalui karya indeksasi kata dalam ayat-ayat al-Qur'an: *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâdh al-Qur'ân al-Karîm*.

Meskipun terhitung sangat populer, kamus *al-Munjid* tidak diperhitungkan. Karya pendeta Louis Ma`luf (1863-1947) yang diterbitkan pada 1908 dan mendapat sambutan luas tersebut, cakupan isinya sangat luas dan tidak aplikatif untuk melacak makna kata dalam al-Qur'an.[359]

Antara tahun 1940 hingga 1970, Akademi Bahasa Arab di Mesir menggarap *Mu`jam Alfadz al-Qur'an al-Karim.* Komisi

[357] Salah satu karyanya adalah *Gharib al-Qur'ân*. Muqâtil bin Sulayman, menurut Husayn al-Dzahabî, merupakan tokoh tabiin yang diragukan tafsirnya karena sangat toleran terhadap kisah-kisah Isra'iliyyat.

[358] Pentahqiq tidak menemukan kepastian waktu hidup penyusun. Lihat al-Husayn bin Muhammad al-Damaghani, *Qâmûs al-Qur'ân,* Ed. `Abd al-`Aziz Sayyid al-Ahl, Beirut: Dar al-Kutub li al-Malayin, 1983, hlm. 6

[359] Hassan `Izz al-Dîn al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsîr Luqhawî li Kalimât al-Qur'ân,* Riyadh: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Ammah li al-Kitab, 2003, hlm. 19

penasehat proyek ini, yaitu Mahmud Syaltuth, Muhammad al-Khidr Husayn, dan H.A.R Gibb. Karya ini sebenarnya disusun oleh Âmîn al-Khûlî, Hamid `Abd al-Qâdir, dan beberapa sarjana yang lain. [360]

l. Objektifikasi dan Subjektifkasi Penafsiran

Sumber primer pertama tafsir al-Qur'an adalah al-Qur'an itu sendiri. Sedangkan *bayan* dari Nabi merupakan sumber primer kedua. Sebagai sumber primer pertama, al-Qur'an tidak semata-mata objek tetapi subjek. Dalam posisinya sebagai objek, unsur-unsur kebahasaan dan level makna al-Qur'an menjadi perhatian utama mufassir. Pada posisi ini, hubungan antara mufassir dan al-Qur'an tidak mudah karena kebenaran objektif al-Qur'an hanya mutlak milik Allah. Pemahaman mufassir terhadap al-Qur'an menjadi bagian dari usaha memahami al-Qur'an secara objektif dengan hasil yang belum tentu objektif. Oleh karena itu, ulama terdahulu mencari kepastian objektif melalui sumber primer kedua yaitu keterangan Rasulullah yang terkait dengan ayat-ayat yang hendak dipahami.

Namun dalam perjalanannya, objektifikasi yang didasarkan kepada keterangan Nabi memiliki problem dalam jangkauan pemaknaan karena keterangan Nabi tersebut bersifat ekslusif dan sebenarnya kontekstual. Misal Q.S *al-Fâtihah* (1):7 yang pemahamannya dibatasi pada orang Yahudi dan Nasrani. Atau Q.S *al-Takâtsur* yang terbatas pada sungai atau danau yang dianugerahkan Allah kepada Nabi dan para Rasul di surga. Bila kekhususan ini dinilai pengertian dari ayat tersebut maka lingkupnya sangat terbatas. Maka para ulama mengetengahkan jalan keluarnya melalui pilihan *al-`ibrah bi umûm al-lafdz lâ bi khusûsh al-sabab*. Al-Suyûthî, ulama terkemuka dari abad 15 M. menekankan pada fungsi penting aplikabilitas ayat al-Qur'an untuk semua ruang dan waktu melalui keumuman ayat

[360] J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân...,* hlm. 100

daripada sebab-sebab partikular dan fakta-fakta unik yang mengiringi turun ayat.[361]

Tanpa langkah ini sebenarnya bisa saja pengertian-pengertian ayat tersebut berada dalam kekhususannya. Kita tetap dapat membawa pemahaman ayat tersebut ke luar jangkaun yang lebih luas dan umum dengan cara memahami substansi keterangan Nabi yang bersifat spesifik atas suatu ayat. *Ghayr al-maghdûbi alayhim wa lâ al-dhâllîn* tetap Yahudi dan Nasrani sebagaimana sabda Nabi tetapi pemahamn lebih jauhnya dapat mencakup siapa saja yang memiliki sifat-sifat seperti yang dimaksud dalam konteks Yahudi dan Nasrani pada ayat tersebut. Dengan ungkapan lain, kita dapat menerapkan tafsir atas tafsir al-Qur'an.

Beberapa ulama ada yang melihat hubungan problematik antara al-Qur'an dan hadits-sunnah Nabi. Di satu sisi, bahasa operasional al-Qur'an dijelaskan dan ditentukan melalui hadits-sunnah. Sehingga pada tataran tertentu, meskipun level hirarkisnya al-Qur'an yang paling atas, seakan-akan posisi hadits-sunnah lebih penting dari al-Qur'an karena sangat menentukan hitam-putih pemahaman al-Qur'an (*al-sunnah qâdliyah ala al-kitâb*). Di sisi lain, melepaskan al-Qur'an dari hadits-sunnah akan menciptakan potensi kesewenangan dalam memahami al-Qur'an namun dapat mengembalikan marwah al-Qur'an sebagai *klausa prima* dan menempatkan hadits sebagai *second opinion.*

Dalam posisi al-Qur'an sebagai subjek, ketundukan pada lahiriah/teks al-Qur'an merupakan kemutlakan. Penafsir harus dapat menerima apapun yang tersurat dari al-Qur'an karena hal yang tersirat terkadang seringkali tidak pasti sebagai makna yang betul-betul dimaksudkan oleh al-Qur'an. Logis tidak logis, lahiriyah ayat mejadi fakta lingual yang tidak boleh bantah. Misal tentang ayat potong tangan.

Sumber tafsir al-Qur'an sejatinya hanyalah al-Qur'an. Itulah kenapa disebut tafsir al-Qur'an. Akal penafsir menjadi alat dan media penafsiran. Sebagai sumber, al-Qur'an merupakan tuan rumah penafsiran dan akal berfungsi untuk melayaninya. Tetapi bila alat atau media penafsiran bekerja

[361] Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî `Ulûm al-Qur'ân,* jilid I, Madinah: Majamma`al-Malik Fahd, 1426 H, hlm. 196

lebih dominan daripada sumber maka alat atau media tersebut berubah menjadi sumber dan al-Qur'an hanya alat atau media penalaran. Hubungan ini tidak sederhana karena al-Qur'an memang memerlukan penalaran yang memahami hak eksistensial al-Qur'an. Tanpa penalaran, tidak banyak yang dapat dipahami dari al-Qur'an yang sarat dengan pesan-pesan penalaran. Penalaran sendiri memerlukan kewenangan untuk bekerja agar dapat memenuhi fungsinya sebagai pelayan al-Qur'an. Namun demikian, penalaran tidak boleh melampaui kewenangannya tanpa otoritas dan konfirmasi dari al-Qur'an.

Beberapa pemikir kontemporer memandang hubungan manusia dan pemahamannya dalam lingkup persoalan relatifisme kebenaran. Mohamed Talbi (al-Thâlibî), misal, tidak percaya manusia memiliki peluang untuk mencapai gagasan-gagasan yang yang mutlak objektif. Kenapa? Karena menurutnya mustahil suatu pemikiran berada di garis netral; dipisahkan dari pemikirnya. Pemikiran dan pemikirnya (*al-mudrak wa al-mudrik*) pasti, "pernah" mematangkan diri dalam satu ruang horizon yang sama.[362] Manusia tidak dapat menghindar dari realitas kesatuan gagasan dan penggagasnya (*ittihâd al-wâdli` bi al-mawdlû`*); pengetahuan dan yang mengetahuinya (*ittihâd al-`ârif bi al-ma`rûf*).[363]

Tidak mungkin bagi seseorang melepaskan diri dari horizon yang melingkupi dirinya baik dari sisi pemikiran, kesadaran, spritualitas dan eksistensi diri. Berupaya sekeras apapun seseorang melakukan *excluding;* membebaskan diri dari "diri sendiri", hasil akhirnya tetap bukanlah objektivitas karena semua manusia adalah tawanan ke"diri"annya sendiri (*al-insân sijjîn li dzâtih*). Janggal bila seseorang mengaku telah objektif dan benar.

Bukanlah hal yang mengada-ada bila disebut bahwa objektifitas, pengetahuan, dan kebenaran, telah tersekat-sekat di dalam horizon masing-masing orang. Maka dari itu, sepantasnya setiap orang menyadari dengan penuh

[362] Muhammad al-Thâlibî, *Iyâl Allah: Afkâr Jadidah fi 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-âkhirin,* Ed. Hasan bin Utsman, (Tunisia: Cérès, 1992), hlm. 27
[363] *Ibid.,* hlm. 49

kerendahan hati, bahwa tidak ada orang yang dapat berwacana melampaui pengalaman dan kesadaran dirinya sendiri. Tidak ada orang yang benar-benar berhasil menjadi objektif. Setiap orang hanya mampu berjuang untuk mendekati objektivitas. Perjuangan untuk objektif dengan menyadari keterbatasan-keterbatasan adalah perjuangan orang yang *tawâdlu`* (tahu memposisikan diri) dalam keterbatasan kemanusiaannya.

Hal ini jelas berbeda dengan orang yang didorong nafsunya (*al-hawâ'iyyah/subjective*); minus sikap *tawâdlu`* terhadap kekurangan dirinya sebagai manusia. Hawa nafsu akan mendorong seseorang menjadi fanatik dan tidak memiliki nalar kritis. Talbi tidak memungkiri dorongan-dorongan subjektif-internal (kepribadian dan keyakinan agama) akan mengarahkan objektivitas pemikiran seseorang. Tetapi dorongan-dorongan itu harus diinterogasi dan dilokalisir untuk terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan lain.[364]

Setiap orang harus mencurigai gejala-gejala "penyakit" dalam dirinya sendiri. Talbi berpandangan bahwa *muhâsabah `ala an-nafs*: mawas kepada diri sendiri akan mendorong setiap orang untuk menghargai orang lain. Inilah proses yang penting terhadap apa yang sangat ditekankan dalam Islam yang disebut dengan: ikhlas.[365]

"Tahu diri" (*muhâsabah `ala al-nafs*) sangat penting menurut Talbi karena dengan sikap itu seseorang menginsafi keterbatasan-keterbatasan dirinya sebagai manusia. Para ulama memahami hal itu dengan baik sehingga kitab-kitab, pada akhirnya selalu ditutup dengan kalimat: *wa Allah a`lam bi al-shawâb.* Ini merupakan tradisi ketundukan utama dari para ulama yang tulus menyadari keterbatasan intelektualitasnya (*muntaha al-tawâdlu` al-`ilmî*) pada keagungan Allah yang Mahaluas.[366] Pandangan Talbi ini khas Freudian-Gadamerian.

Disadari sendiri oleh penafsir atau tidak, anasir-anasir lingkungan bekerja secara laten dalam dirinya sebagai salah

[364] *Ibid.,* hlm. 50
[365] *Ibid.,* hlm. 27
[366] *Ibid.,* hlm. 29-30

satu elemen aktor dalam penafsiran. Memaklumi pengaruh lingkungan yang bersifat historis ini pada kesadaran penafsir (*wirkungsgeschichtliches bewusstsein; historically effected consciousness*) menurut Gadamer penting untuk membuat penafsir memahami dirinya lebih baik dan mengingat pengaruh tersebut dalam setiap usaha penafsirannya. Di posisi ini, penafsir harus menyadari bahwa dirinya bagian dari situasi hermeneutik, bukan di luar jangkauan lingkungan hermeneutik yang (bisa mengaku) objektif (*we are not standing outside it [hermeneutical situation] and hence are unable to have any objective knowledge of it)*.[367]

Kultur, nilai-nilai sosial, dan pengalaman hidup membentuk *horizon. Horizon* adalah *the range of vision* (jangkauan pandangan). Menurut Gadamer, orang yang tidak memiliki horizon tidak akan dapat memandang jauh. Ia hanya akan mengambil alih nilai-nilai yang berada di dekatnya. Sedangkan orang yang memiliki horizon, ia akan melampaui apa yang ada di dekatnya. Melalui horizonnya, ia dapat mengetahui relasi-relasi makna di dalam sesuatu. Di dalam horizon, bekerja prasangka-prasangka (*prejudices*). [368]

Penjelasan Gadamer mengenai unsur subjektif dan pengertian objektif cenderung tumpang-tindih, yaitu ketika ia menyarankan agar teks diberi kesempatan mengkonsolidasikan keberadaannya tetapi di saat yang sama, Gadamer menekankan betapa kuatnya pengaruh horison dan *prejudice* penafsir. Tidak heran bila Rahman mengkritik Gadamer karena tidak memisahkan secara tegas keduanya: potensi objektivitas teks dan potensi subjektivitas penafsir.[369] Berikut keterangan kritik Rahman:[370]

---

[367]Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, London-New York: Continuum, 2006, hlm. 300-301

[368] *Ibid.*, hlm. 301

[369]Pemisahan secara tegas subjek-objek ini menunjukkan paradigma modernitas Fazlurrahman yang justru sebenarnya hendak dicurigai oleh Gadamer. Kecenderungan utama epistemologi modernitas yang didalangi Barat modern berupaya memisahkan antara subjektivitas dan objektivitas dengan asumsi ada realitas yang pasti yang dapat dideskripisikan secara objektif. Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi,* terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 23

[370] Fazlurrahman, *Islam and Modernity,* Chicago-London: University of Chicago Press, 1982, hlm. 10

In view of the revolutionary changes wrought by some men in their traditions, it is therefore not proper to say that their responses were predetermined, and primarly by their effective histories. What seems reasonable to hold is that all conscious responses to the past involve two moments that must be distinguished. One is the objective ascertaining of the past, which Gadamer does not allow, which is possible in principle provided requisite evidence is available; the other is the response itself, which necessarily involves values and which is determined (not predetermined) by my present situation, of which effective history is a part but of which my conscious effort and self-aware activity also constitute an important part. For Gadamer these two moment are utterly inseparable and indistinguishable.

(Dalam melihat perubahan yang diusung oleh beberapa orang dalam tradisinya, tidak layak dikatakan bahwa aksi mereka adalah predetermined [karena prejudice yang mengontrol alam sadar, peny.] dan terutama akibat pengaruh historis. Faktor yang paling masuk akal untuk disampaikan adalah bahwa seluruh respon kesadaran terhadap masa lalu, melibatkan dua hal yang harus dibedakan. Pertama, penjelasan objektif mengenai masa lalu –hal yang tidak disetujui oleh Gadamer, adalah mungkin secara prinsip selama petunjuk yang dibutuhkan tersedia. Kedua, tanggapan itu sendiri, yang niscaya melibatkan nilai-nilai; yang ditentukan [bukan ditentukan sebelumnya] oleh situasi di mana saya berada. Dalam proses tanggapan ini, pengaruh historis adalah merupakan bagian tetapi, aktivitas upaya kesadaran dan keinsafan diri saya justru merupakan bagian terpenting. Dua hal ini sama sekali tidak dipisahkan dan dibedakan oleh Gadamer).

Nasr Hamid Abû Zayd juga menyangkal subjektivisme Gadamer. Ia berpendapat bahwa beberapa aliran hermeneutika kontemporer terlalu membesar-besarkan "ketidakmungkinan" objektivitas dalam penafsiran dan memapankan subjektivitas. Karena pengertian objektif di sini, kritik Abû Zayd bukan kebiasaan objektivikasi absolut *a la* ideologi-kolonialis Barat. Objektif dalam memahami al-Qur'ân adalah objektivitas penyelidikan kultural yang terkait dengan suatu ruang dan waktu. Objektivitas yang melibatkan kesungguhan (*ijtihâd)* penafsir dengan menggunakan

segenap instrumen analisis untuk secara produktif mengungkapkan (*qirâ'ah muntijah*) makna teks.[371]

1. *Double Movement Theory*

Teori ini digagas oleh tokoh pengusung gerakan neo-modernis yang kritis terhadap tradisionalisme dan westernisme: Fazlurrahman. [372] Pandangan kritis Fazlurrahman tentang al-Qur'ân tidak dapat dilepaskan dari situasi konservatif di lingkungan tradisionalnya dan situasi tendensius dan artifisial di lingkungan intelektualnya yang banyak bersinggungan dengan sarjana-sarjana orientalis. Salah satu pandangan kritisnya terhadap penafsiran tradisional adalah tafsir ayat per-ayat yang atomistik dan parsial. Penafsiran semacam ini tidak akan dapat menangkap cakrawala kohesifitas ayat-ayat al-Qur'ân.

Menurut Fazlurrahman, sarjana muslim memiliki setidaknya dua problem penafsiran al-Qur'ân:[373]

1. Sensitifitas yang rendah terhadap relevansi al-Qur'ân untuk masa saat ini.
2. Kekuatiran bila menampilkan penafsiran al-Qur'ân yang relevan, akan menyimpang dari pandangan yang telah lama diterima. Resiko ini dalam pandangan Fazlurrahman, tidak terhindarkan dan semestinya dihadapi.

---

[371] Nashr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-`Ârabi, 2000), hlm. 240

[372]Fazlurrahman dilahirkan hampir satu abad yang lalu pada 21 September 1919 di Pakistan. Nama-nama besar lain yang dilahirkan di kawasan tersebut, di antaranya adalah Walî Allah al-Dihlawi, Muhammad Iqbal, Abul Kalam Azad, dan Amir Ali. Meskipun dibesarkan di lingkungan Islam ortodoks, namun pengaruh sikap ayahnya yang terbuka, membentuk kepribadian dan pemikiran Fazlurrahman yang modern dan progresif**.** Fazlurrahman berpandangan bahwa sikap kritis dibutuhkan umat Islam untuk menghadapi dunia modern. Termasuk di antaranya kritis terhadap tafsir al-Qur'ân. Langkah-langkah pembaharuan penafsiran al-Qur'ân dan metodologinya, dilakukan dan disuarakan oleh Fazlurrahman. Langkah yang dizamannya kala itu melahirkan resistensi yang keras dari ulama-ulama konservatif Pakistan bahkan mengancam keselamatan jiwanya. Ditambah juga dengan situasi politik yang rumit. Maka pada tahun 1968, ia memutuskan menetap di Chicago hingga wafat pada tahun 1988 Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: LKiS, 2010, hlm. 89 dan 92

[373] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân,* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. xii

Sementara itu, sarjana non-muslim banyak yang menyusun karya tentang topik-topik ayat al-Qur'ân baik secara keseluruhan atau beberapa aspeknya. Namun, kecuali karya sarjana Jepang Toshihiko Izutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Koran* dan *God and Man in the Koran,* mereka tidak membantu memahami pesan al-Qur'ân dengan utuh kecuali selalu berdalih telah menggunakan "analisis objektif."[374]

Fazlurrahman memperkenalkan metode hermeneutika al-Qur'ân (*the hermeneutics of the Quran*). Metode tersebut disebutnya teori *double movement/al-harakatayn.* Yaitu penafsiran dengan penyelidikan *from the present situation to Qur'anic times then back to the present.*[375] Untuk memperjelas ilustrasinya, berikut *double/twofold movement* tafsir al-Qur'ân Rahman:[376]

1. *Bergerak ke masa al-Qur'ân diturunkan*. Pada gerakan ini ada dua langkah, yaitu *pertama,* melacak historisitas teks-teks ayat al-Qur'ân. Semua data, baik situasi mikro atau makro, yang dapat diolah untuk mendapatkan penjelasan mengenai hal-hal yang terkait dengan ayat yang akan ditafsir, mutlak dibutuhkan. *Kedua,* dari hasil penelitian terhadap data-data historis mengarah pada generalisasi yang menghasilkan pemahaman prinsipil (*otentical meaning*) terhadap nilai moral-sosial dari ayat-ayat tersebut. Pengertian prinsipil tersebut disebutnya *rationes legis* yang berfungsi memahami signifikansi moral dan signifikansi hokum al-Qur'ân.
2. *Bergerak kembali ke masa kini*. Pemahaman prinsipil yang diperoleh dari kunjungan hermeneutik ke masa lalu pada langkah pertama, diaktualisasikan ke dalam penafsiran-penafsiran spesifik yang efektif untuk merespon persoalan-persoalan yang juga spesifik di saat ini.

Gerakan pertama memerlukan sentuhan studi sejarah dan peran sejarawan. Gerakan kedua memerlukan

[374] *Ibid.*, hlm. xi-xvi
[375] Fazlurrahman, *Islam and Modernitiy,* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5
[376] *Ibid.,* hlm. 6-7 dan 20

pendekatan sosiologis dan etis. Gerakan pertama penting karena, sebagaimana ditekankan Rahman, al-Qur'ân merupakan respon dari situasi moral, agama, dan sosial masyarakat muslim awal. Oleh karena itu pemahaman objektif al-Qur'ân bagi Rahman merupakan *conditio sine qua non:* [377] keadaan dari suatu akibat, dapat ditelusuri sebab-sebabnya dan sebaliknya, masing-masing akibat memiliki pengaruh terhadap suatu akibat. Rahman percaya bahwa pemahaman yang aktual akan diperoleh melalui dua langkah tersebut kecuali gagal di dalam memahami realitas saat ini atau gagal dalam memahami situasi al-Qur'ân.[378]

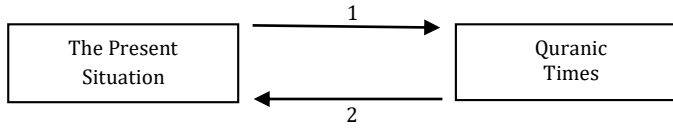
Kala membahas "metode objektif" penafsiran al-Qur'ân melalui teori *double/twofold movement* ini, Rahman sadar sedang berada di dunia akademis yang sedang hangat dengan dinamika diskursus hermeneutika modern. Oleh karena itu, ia menyinggung mengenai pandangan Emilio Betti (filsuf Italia 1890-1968) yang didukungnya.[379] Pandangan objektifisme Emilio Betti tentang relatifitas pemahaman yang memungkinkan mencapai objektifitas penafsiran (juga secara relatif) dikritik oleh Hans-Georg Gadamer (Filsuf Jerman 1900-2002) karena memberikan otoritas kerja "objektif" kepada penafsir padahal apa yang disebut "objektif" tersebut, tetap bagian dari situasi "subjektif".

Bila pandangan Gadamer benar, Rahman menyatakan teori gerakan gandanya, sama sekali tidak ada artinya. Menurut Rahman dengan masygul: *If Gadamer's thesis is correct, then the double-movement theory I have put forward has no meaning at all. No wonder a thinker like Betti rejects Gadamer's view as hopelessly subjective* (Jika tesis Gadamer benar, maka teori *double-movement* yang telah saya kemukakan, sama sekali tidak ada artinya. Tak heran jika

[377] *Ibid.,* hlm. 8
[378] *Ibid.*, hlm. 7
[379] Pandangan Emilio Betti yang menempatkan pengarang sebagai elemen penting dalam memahami sebuath teks, dapat dilihat dari pernyataan Rahman bahwa "*The Quran is the divine response, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia"* (Al Qur'an adalah tanggapan ilahi, melalui pikiran Nabi, terhadap situasi sosial-moral yang dihadapi Nabi). Lihat Fazlurrahman, *Islam and Modernity,* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5

pemikir seperti Betti menolak pandangan Gadamer sebagai orang yang sangat subjektif).[380]

Skema Double Movement



2. *Dzihâban wa Iyyâban*

Bila Rahman menggunakan *double-movement* sebagai metode tafsirnya, Mohamed Talbi (Muhammad al-Thâlibî) sebagai sejarawan mengetahui makna urgen keniscayaan analisis sejarah. Fazlurrahman membahasnya sebagai unsur dalam teori *double-movement* atau *al-harakatayn,* maka Talbi menyebutnya proses *dzihâban-iyâban*. Yaitu, proses mundur dan maju; pergi ke masa lalu dan kembali maju ke masa sekaran; langkah *regress-progress* yang niscaya bagi sejarawan dalam menafsirkan al-Qur'ân.

Talbi bertutur: *hadza al-dzihâb wa al-iyâb syay' dlarûrî li anna al-khushûshiyât la tattadlihu [...] illâ `an tharîq al-muqâranât fi ihdatsiyât al-zamân wa al-makan* (*Proses pulang-pergi ini merupakan hal yang niscaya karena karakter-karakter historis [yang harus dipertimbangkan dalam menafsirkan al-Qur'ân, peny.] tidak akan jelas tanpa mengkomparasikannya dalam modernitas ruang dan waktu*).[381]

Metode *dzihâban wa iyyâban* adalah bagian yang, meskipun secara tehnis tidak sama, dalam teori Gadamer disebut *fusion of horizon*: asimilasi antara apa yang nampak dari masa lalu dengan yang terjadi pada saat ini.[382] Dalam proses keberpihakannya pada masa depan sejarah, Rahman dan Talbi sama dalam memandang proses tersebut sebagai ajang *transposing* bukan *placement*.[383] Yaitu, mengunjungi

[380] *Ibid.*, hlm. 9
[381] Mohamed Talbi, *`Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah...,* hlm. 60
[382] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, hlm. 305
[383] *Transposing* ini dalam penjelasan Gadamer adalah kunjungan *masa kini* menuju *masa lalu* untuk mencari titik-titik perjumpaan nilai universal. *Transposing* bukan berempati

masa lalu dengan bekal-bekal *horizon* masa ini; bukan menempatkan diri secara presisi ke dalam masa lalu itu. Yang terakhir tersebut mustahil dilakukan karena perjalanan waktu tidak dapat diputar kembali untuk dapat mengetahui dengan pasti apa yang terjadi 14 abad yang lalu.

Sebagai ahli sejarah, Mohamed Talbi banyak memahami al-Qur'ân dengan pandangan khasnya sebagai pengamat sejarah. Dengan pendekatan historis yang disemai dengan perspektif kemanusian (humanis), sosio-kultural, dan psikoanalisis, ia menegaskan penafsiran kontekstual terhadap al-Qur'ân melalui apa yang disebutnya *al-qirâ'ah al-maqâshidiyyah li al-Qur'ân al-Karîm* (*the intentional reading of the sacred text*).

Dengan pendekatan tersebut, ia berupaya mengurai maksud-maksud *syâri'* (*law giver*) dalam al-Qur'ân melalui semangat pendekatan historis-humanis. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam al-Qur'ân ini menurut Talbi bukan sesuatu yang baru karena unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus direvitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat al-Qur'ân dalam konteks kekinian. Pendekatan *al-maqâshidiyyah* adalah upaya epistemologis-hermeneutis untuk melacak pondasi, semangat, dan kerangka kesejarahan al-Qur'ân di masa lalu untuk dikembangkan pemaknaannya sesuai konteks masa kini. [384]

Al-qirâ`ah al-maqâshidiyyah ini menurut Talbi melampaui cara-cara analogis (*qiyâs*) dalam memahami al-Qur'ân. Analogis tersebut dalam maksud Talbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku bagi persoalan-persoalan saat ini. Padahal masa lalu itu tidak lebih sebagai model yang telah usang (*archaic models*) yang tidak cocok untuk masa saat ini. Talbi tidak bermaksud menolak secara apriori terhadap metode analogis yang dahulu juga sempat ditolak oleh sebagain *fuqahâ'*.[385]

---

atau juga menundukkan historisitas al-Qur'ân berdasarkan horizon penafsir. Sedangkan *placement* memiliki pengertian yang gegabah terhadap masa lalu. *Ibid.*, hlm. 304

[384] Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah*..., hlm. 143

[385] Salah satu ulama terdahulu yang menolak *qiyâs* adalah Ibn Hazm al-Andalusi. Kalau Imam al-Syafi'i menjadikan Al-Qur'an, al-Sunah, Ijma' dan Qiyas sebagai empat pokok sumber hukum, namun Ibn Hazm tidak mengakomodir *qiyâs* dan menggantinya dengan

Hanya saja, baginya, saat ini analogis (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Kenapa? Karena model analogis tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah. Talbi menolak *qiyâs* dengan prinsipnya yang mempersamakan preseden masa lalu dengan kompleksitas persoalan di masa ini.[386] Asumsi-asumsi yang selama ini banyak didasarkan pada logika-logika lama terhadap al-Qur'ân, sudah semestinya direvitalisasi dan direorientasi.[387]

---

al-dalîl. Teori dalil yang ditawarkan Ibn Hazm sebenarnya menggunakan *qiyas mantiqi* yang mengandung dua premis; mayor dan minor. Salah satu dari dua premis tadi harus berupa *nash* dan lainnya bisa *ijmâ'* atau hal-hal yang bersifat aksiomatik (*badîhiyyah*). Demikian pula pengertian *ijmâ'* versi Ibn Hazm tidak sama dengan para pendahulunya. *Ijmâ'* versi mayoritas *ushuliyûn* adalah konsensus ulama atas hukum yang tidak ada *nash*nya dengan *ra'y* mereka atau dengan meng*qiyas*kan pada hukum yang telah ada *nash*nya, maka ini berbeda dengan *ijmâ'* versi Ibn Hazm. Karena menurutnya tak ada *ijmâ* kecuali dari teks/*nash*. Selanjutnya ia menambahkan: tak ada jalan untuk mengetahui hukum-hukum agama tanpa menggunakan salah satu dari keempat pokok yang kesemuanya kembali pada teks, teks itu diketahui kewajibannya, dan dipahami artinya dengan akal. Tak heran bila Ibn Hazm menjadi ulama penyangga madzhab Dzâhiriyah yang tekstualis. Lihat Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said bin Hazm, *Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm,* Ed. Ahmad Muhammad Syakir, Juz IV, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tth), hlm. 121.

Meskipun sama-sama menolak *qiyâs,* tetapi ada perbedaan yang sangat mencolok antara kelompok anti-*qiyas* dari kalangan ulama terdahulu dengan kelompok anti-*qiyâs* sarjana modernis seperti Talbi dan Syahrûr saat ini. Ulama salaf menolak *qiyâs* karena unsur kerja logika di dalamnya. Mereka lebih percaya pada hadis *dha`îf* daripada analogi (*qiyâs*). Para ahli hadis lebih condong mendasarkan pandangannya pada doktrin seorang ahli hadis terkemuka, Ahmad bin Hanbal (w. 241/855), pendiri aliran Hanbaliyyah daripada teori hirarki sumber hukum Islam yang dirumuskan secara sistematis oleh Imam Syafii (lahir di Gazza --*Ghuzzah*, Palestina pada 150 H/767 M dan meninggal di Kairo Mesir pada 29 Rajab 204 H/20 Januari 820 M dalam usia 54 tahun). Imam Syafii sendiri menyerap teori analogi dari tokoh aliran rasionalis Irak, Muhammad bin Hasan al-Syaibani (w. 186 H/805 M), murid Abu Hanifah. Sedangkan penolakan Talbi dan sarjana modernis muslim yang lain terhadap *qiyâs,* justru karena peran logika di dalamnya telah ditundukkan ke dalam cara kerja logika yang tidak berkarakter karena hanya melayani kemauan teks dan tidak dinamis karena memberhalakan masa lalu sebagai model kebenaran. Jadi *qiyâs* ditolak karena tidak tekstual, di satu sisi dan kurang rasional, di sisi yang lain. Dua kelompok penolak *qiyâs* ini, jelas bukan kelompok yang akur alirannya dalam menafsirkan al-Qur'ân. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 241 dan Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht,* terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 26

386 Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr...*, hlm. 143

387 Sejalan dengan pendapat Mohammed Arkoun bahwa untuk keperluan zaman sekarang ini, teks suci (tidak saja al-Qur'ân) harus dibaca ulang melalui berbagai pendekatan terkini untuk mendapatkan pemahaman yang aplikatif. Mohammed Arkoun,

Pendekatan *al-maqâshidiyah* digunakan bukan semata-mata untuk mengetahui aspek historisitas teks tersebut melainkan agar dapat memahami orientasi tekstualnya (*sahm muwajjih*) dalam kerangka kehidupan manusia. Pemahaman terhadap bentuk orientasi tekstual ini diharapkan oleh Talbi mengantar kita pada isyarat-isyarat yang lebih jelas untuk mengetahui pesan, maksud, atau tujuan teks.

Sejarah penting di mata Talbi karena Allah sendiri adalah *al-hayy al-qayyûm* Q.S *al-Baqarah* (2):255; manifestasi diri-Nya dalam al-Qur'ân selalu berfungsi (*hayyun abadan*) di tengah-tengah kita. Hal ini tidak akan dipahami tanpa terlebih dahulu meletakkan teks al-Qur'ân dalam lokus sejarah dan waktu. Pendekatan sejarah yang humanis harus mendahului upaya pemahaman terhadap teks supaya kita dapat mengetahui konteks sosial yang mengiringi turunnya teks dan dengan demikian dapat mengenali tujuan syariat (*ghâyah al-syar`*) atau paling tidak titik tolak menuju tujuan syariat (*ghâyah al-syar`*) tersebut.[388]

Talbi menegaskan bahwa *concern*-nya terhadap sejarah manusia (kemanusiaan) tetap diilhami oleh proyek al-Qur'ân yang diturunkan untuk sekalian umat manusia. Al-Qur'ân tidak seperti Taurat dan Injil yang hanya ditujukan kepada bani Israel. Nabi Muhammad tumbuh dan besar di tengah-tengah masyarakat Arab: kabilah Quraisy dan suku-suku arab di Madinah. Anehnya, hanya sepotong bagian kecil saja dalam al-Qur'ân yang menunjukkan isyarat jelas kepada mereka sebagaimana dalam surah *Quraisy* (106). Talbi tidak melihat penyebutan kabilah-kabilah yang lain bahkan tidak untuk bangsa Arab secara umum. Kalau pun ada disebutkan kata *al-A`râb* di dalam surah al-Taubah,[389] al-Ahzâb,[390] dan al-

Islam Kontemporer; Menuju Dialog Antar Agama, terj. Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm.182.

[388] Dalam rangka menekankan arti penting memahami maksud dan tujuan teks ini, Talbi menyempatkan menerbitkan majalah "al-Maqâshid". Lihat Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah…,* hlm. 70

[389] QS. al-Taubah (9):90, 97-99, 101, dan 120

[390] QS al-Ahzâb (33):20

Fath,[391] tetapi wacananya tidak secara khusus dialamatkan kepada orang-orang Arab.[392]

Wacana al-Qur'ân dalam pandangan Talbi senantiasa ditujukan kepada:[393]

1. Manusia sebagai pribadi-pribadi yang mengemban tanggungjawab (Q.S *al-An`âm* 6:164; *al-Isrâ`* 17:15; *Fâthir* 35:18; *al-Zumar* 39:7; *al-Najm* 53:38)
2. Seluruh umat Manusia (Q.S *Sabâ`* 34:38)

Dalam menekuni sejarah, Talbi menemukan–sebagaimana banyak orang telah menemukan sebelumnya, semisal Ibn Khaldun--bahwa yang disebut perkembangan adalah pergerakan sejarah yang terus menerus dengan dinamika dan keragaman. Sejarah tidak mengulangi dirinya sendiri seperti yang disangkakan orang. Lalu ke mana sejarah akan bergerak?

...الله سبحانه وتعالى أرادنا مختلفين, وهذا الاختلاف نعمة لأنه هو الذي يحرك التاريخ, ولولاه لكان التاريخ قارا يعيد نفسه كما يقولون, ولكن هيهات...! كيف يعيد التاريخ نفسه؟ في بعد الزمان والزمان متحرك! **[...]** وهذا يعني أنه من المستحيل أن يعيد التاريخ نفسه. لأن التاريخ تغير مستمر. بل أقول أنه حركة وجودية, لا إعادة فيها ولا تكرار: أنه خلق متواصل.

(Allah menghendaki kita dalam keragaman. Keragaman ini adalah anugeah karena menjadi faktor yang menggerakkan sejarah. Tanpa

---

391 QS. al-Fath *(*48):11 dan 16. Selain dalam tiga surat tersebut terdapat juga dalam QS. Al-Hujurat (49):14.

392 Gambaran al-Qur'ân mengenai *sebuah kelompok* Arab badui (*a'rab*) ini semuanya negatif. Mereka menjadi bagian dari kelompok oportunis karena enggan menanggung beban perjuangan menegakkan panji Islam. Mereka mencari-cari alasan (*mu'tadzirûn*) agar dapat menghindar dari tuntutan bersama-sama memperjuangkan Islam. Diriwayatkan bahwa kelompok *a'rabiy* yang dimaksud adalah sekolompok orang Arab kampung yang tinggal di sekitar Madinah (*min ahyâ' al-`Arab min man hawla al-Madînah*). Menurut Ibn Ishâq, mereka adalah bagian dari Bani Ghaffar yang di antaranya bernama Khufaf bin Ima' bin Rahadah. Lihat Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'ân al-Adzim,* Jilid VII, Ed. Mustafa Sayyid Muhammad et. all, (Muassasah al-Qurtubah, 2000), hlm. 263-264

393 Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah...,* hlm. 57

keragaman, sejarah akan diam di tempat mengulang-ulang dirinya sebagaimana yang mereka katakan [penganut sejarah sirkular, peny.]. Tetapi hal itu mustahil..! Bagaimana sejarah akan mengulangi dirinya sendiri? Dalam dimensi waktu? Sedangkan waktu terus bergerak...! [...] Artinya, tidak mungkin preseden-preseden sejarah akan terulang lagi karena sejarah mengalami perubahan yang kontinyu, bahkan saya dapat mengatakannya mengalami dinamika secara kongkrit, tidak mungkin bergerak mundur, dan berputar kembali. Sejarah adalah penciptaan yang sustainable).[394]

Ada dua pandangan mengenai gerak sejarah, yaitu teori siklus dan teori direksional. Teori siklus berasumsi bahwa sejarah memiliki cara untuk mengulang-ulang dirinya sendiri. Apa yang terjadi di masa lalu bisa terjadi di masa sekarang dan masa mendatang, misal perang dunia, perang salib, dan lain sebagainya. Sedangkan teori direksional berpandangan bahwa gerak sejarah terus maju ke depan dan tidak pernah mengalami pengulangan. Apa yang telah terjadi di masa lalu, unik pada dirinya sendiri dan apa yang terjadi saat ini, juga memiliki keunikan sendiri yang tidak akan sama dengan peristiwa di masa-masa yang lain.[395]

Dari dua teori tersebut, Talbi mempercayai teori evolusi sejarah (*al-irtiqâ'*) dengan pola linear-direksional yang determinan (*munadzdzam mutawâsil al-tathawwur*). Hal yang paling jelas ia sampaikan bahwa filosofi al-Qur'ân sendiri adalah *al-shirât al-mustaqîm,* yang ia pahami sebagai hukum sejarah yang lurus, konsisten, dan berkemajuan yang Tuhan isyaratkan dengan jelas dalam surat al-Fatihah. Kita dapat mengetahuinya melalui statemen Talbi mengenai pandangan sejarah-humanis yang dianutnya:[396]

فالإنسان هو هذا الكائن الذي يريد أن يرى بعينيه تكوين الكون, وهوالذي, في نفس الوقت, يغمس رجليه في كل الرذائل الجنسية والسرقات و الظلم والخذيعة: فهو حقير جدا وعظيم جدا...هذا

[394] *Ibid.,* hlm. 28
[395] Francis Fukuyama, *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal,* Terj. Mohammad Husein Amrullah, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 136
[396] Cetak miring dari Mohamed Talbi sendiri. Lihat Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah...,* hlm. 59

الإنسان الذي أحاول أن افهمه من خلال تاريخه [...] كي يصبح *الإنسان إنسانا. فالتاريخ هو ذلك الدفق الحياتي الذي نرى فيه الإنسان يحاول, في مخاض عسير جدا, أن يصبح حقيقة إنسانا, وهذا التاريخ بالنسبة إليّ: أنه هذه الحركة الدائمة نحو الأفضل.*

(Manusia adalah keberadaan dari hal ini [mulya secara prinsip dan hina karena tindakan-tindakannya sendiri] yang ingin menyaksikan penciptaan alam [yang mulya] dan diwaktu yang sama menjejakkan kakinya dalam kehinaan-kehinaan seksual, pelanggaran hak milik orang lain, kejahatan, dan kerusakan. Manusia sangat hina sekaligus sangat mulya…Inilah manusia yang berusaha saya pahami melalui historisitasnya [...] sebagaimana manusia menjadi manusia seutuhnya. Sejarah manusia adalah arus kehidupan manusia yang berjuang, dalam pusaran yang sangat sulit, untuk menjadi manusia yang tuntas. Sejarah manusia menurut saya adalah sejarah yang selalu bergerak menjadi lebih baik)

Dinamika historis alam yang bersifat evolutif ini menjadi perhatian Talbi. Ia sepakat dengan pandangan Aristoteles bahwa dinamika historis alam raya dan isinya ini mekanis dan sistemik (*anna al-kawn munadzdzam mutawâsil al-tathawwur, wa asyharu man lâhadha dzâlika Aristo*).[397] Al-Qur'ân menurut Talbi menunjukkan pada perspektif yang sama dengan pola dinamika tersebut, yaitu alam raya ini tidak mengada secara sembarangan dan kacau-balau. Ia menyatakannya demikian:[398]

إنّا نَعْلَمُ أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ ورثوا عن اليونان علومهم وأثروها. كما نعلم أن القرآن يحظ بشدة وإلحاح على إعمال الروية وإمعان الملاحظة في عالم جعل الله الإنسان فيه خليفة. كل هذا دعا العرب والمسلمين

[397] Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasath: al-Islâm wa Tahaddiyât al-Mu`âshirah,* (Tunis: Ceres, 1996), hlm. 96

[398] Sarjana-sarjana muslim kontemporer yang memiliki perspektif yang sama mengenai keteraturan dan evolusi sejarah menurut Talbi adalah Syed Hossein Nasr dan Mohamed Iqbal. Sedangkan pada jejak masa lalu, Talbi menyebut propagandna penting *Ikhwan al-shafa,* Ibn Sina, Miskawayh, dan al-Jahidh. *Ibid.,* hlm. 97

عامة إلى التأمل في الكون. فدعاهم هذا التأمل إلى أن الكون ليس اعتباطا وفوضى وإنما هو هيكل منظّم مرتّب منسّق, يحتل فيه الإنسان مكانة سامية في سلم التدريج.

(Kita mengetahui bahwa orang Arab mewarisi dan dipengaruhi oleh ilmu-ilmu Yunani persis sebagaimana kita kitahui bahwa al-Qur'ân sangat mendorong aktivitas-aktivitas observasi dan eksplorasi di alam yang Allah telah menjadikan manusia penanggungjawab di dalamnya. Faktor-faktor ini mendorong orang Arab untuk menyelidiki alam. Kesimpulannya, alam raya ini tidak serampangan dan chaos akan tetapi bentuk yang teratur, tersusun, dan tertib. Manusia tinggal didalamnya ditempat penggembalaan dalam tangga graduasi).

Sejarah yang dinamis dan terus bergerak menuju tahapan yang lebih maju tersebut tidak menafikan adanya hal-hal masa lalu yang berhasil melakukan penetrasi pada masa ini, tetapi hal itu tidak disimpulkan oleh Talbi bahwa jaman bergerak kembali ke belakang karena pada prinsipnya semangat gerak jaman adalah kemajuan. Peristiwa-peristiwa di masa dahulu dan seluruh cara kerja logikanya dapat saja terjadi di saat ini, tetapi dengan mengalami modifikasi-modifikasi agar dapat tetap *survive.* Inilah sunnatullah.[399]

Salah satu tujuan-tujuan Allah (*maqâshid wa masyiatihi*) adalah perkembangan alam dan manusia yang terus-menerus. Allah-lah yang "*yubdi'u al-khalq tsumma yu`iduhu"* dalam gerak penciptaan dan pembaharuan yang berkelanjutan (Q.S *Yûnus* 10:34): [400]

[399] *Ibid.,* hlm. 106
[400] Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah...,* hlm. 186

Katakanlah: "Apakah di antara sekutu-sekutumu ada yang dapat memulai penciptaan makhluk, kemudian mengulanginya (menghidupkannya) kembali?" katakanlah: ***"Allah-lah yang memulai penciptaan makhluk, kemudian mengulanginya (menghidupkannya) kembali****; maka bagaimanakah kamu dipalingkan (kepada menyembah yang selain Allah)?"*

Pendekatan *al-maqâshidiyah* terdiri dari pendekatan sejarah, kemanusiaan, dan pelacakan tujuan syariat dengan menggunakan analisis orientasi teks (*al-tahlîl al-ittijâhî li an-nash*). Pendekatan *al-maqâshidiyah* adalah pendekatan terhadap dinamika teks (*qirâ`ah harakiyah li an-nash*) yang menghindari penggunaan nalar analogis dan tidak berhenti hanya ditataran tekstual. Level orientasi teks (*al-ittijâh*) inilah yang menjadi pegangan Talbi.

Bila bahasa al-Qur'ân (*`ibrah al-nash*) tidak secara eksplisit menunjukkan kepada pembaca, misal pernyataan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, maka kita harus menggunakan orientasi teks (*ittijâh al-nash*) untuk dapat menemukan dan memahami maksud Allah di dalamnya dalam bentuk yang paling mungkin untuk didekati. Talbi lebih nyaman dengan cara ini daripada menggunakan langkah analogis. Suatu hari nanti, Talbi yakin cara pemahaman melalui langkah semacam ini tidak akan dipersoalkan lagi bila telah banyak studi dan kajian yang berhasil menggunakannya untuk kemajuan Islam.[401]

Orientasi teks (*ittijâh al-nash*) adalah panah penunjuk (*al-sahm al-muwajjih*) yang ditunjukkan oleh teks melalui sesuatu yang dipahami oleh sejarawan dalam proses tahapan-tahapan sejarah dan perkembangannya. Orientasi teks bagi sejarawan ada dua macam: [402]

1. Orientasi atau makna yang diisyaratkan oleh ungkapan teks (*`ibrah al-nash*)
2. Orientasi yang didapat dari pengalaman dan proses sejarah

Analisis teks melalui, misal pendekatan hermeneutik, dalam penafsiran Talbi memiliki posisi komplementer

[401] *Ibid.,* hlm. 144
[402] *Ibid.,* hlm. 189

setelah analisis sejarah, analisis kemanusiaan, sosial, dan analisis diri. Analisis teks memiliki posisi penting sebagai pembuka jalan bagi analisis-analisis jangkar (sejarah, kemanusiaan, sosial, dan analisis diri). Talbi menyarankan agar analisis teks al-Qur'ân menggunakan ilmu linguistik modern agar akur dengan kebutuhan jaman. Dengan kata lain, perlu modifikasi pendekatan kebahasaan yang lebih sesuai dengan semangat jaman terhadap al-Qur'ân. Ilmu bahasa yang usang akan memberi dampak pada cara baca yang juga akan usang terhadap al-Qur'ân.

Talbi mengingatkan analisis linguistik bukan segala-galanya: hanya sekedar pintu masuk bagi persoalan yang sesungguhnya. Dari semua analisis, yang terpenting di mata Talbi adalah analisis kemanusiaan (*al-qirâ'ah al-inâsiyah/anâsiyah*) yang memberikan perhatian luas terhadap kepentingan manusia dalam memahami fenomena kemanusiaan. Sayangnya menurut Talbi, analisis tersebutlah yang direspon negatif oleh umat Islam.[403]

Talbi memandang kebutuhan terhadap tafsir yang baru dalam memahami al-Qur'ân. Tafsir baru memerlukan ruang agar dapat mengarungi dunia pemikiran secara dialektik dan berkesinambungan. Dengan demikian pemahaman terhadap al-Qur'ân tetap hidup, sesuai dengan zaman, dan dapat menjawab semua persoalan dan sebab-sebabnya. Jika *kalâmullah* (al-Qur'ân) kekal dan universal, walaupun turun melalui proses logis dan historis, maka pasti ia mengatasi logika ruang dan waktu. Agar dapat tetap menjadi faktor: diperhatikan, hadir, dan menjadi *trend*, maka pemahaman terhadap al-Qur'ân harus terus direvitalisasi melalui kekayaan dan dinamika maknanya yang luas. Upaya ini bukan langkah drastis atau revolusioner karena dapat dilakukan melalui kekayaan warisan tafsir-tafsir terdahulu. Kita dapat memanfaatkan warisan *mufassir* klasik yang telah banyak berjasa menggali makna-makna kalimat dalam al-Qur'ân.

Revitalisasi tafsir al-Qur'ân dengan pemahaman-pemahaman baru yang dilakukan dengan sadar dan dinamis,

[403] Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasath: al-Islâm wa Tahaddiyât al-Mu`âshirah,* (Tunisia, Ceres, 1996), hlm. 119

harus berkaitan secara langsung dengan persoalan-persoalan dan pertanyaan yang membingungkan di jaman ini. Ini syarat yang harus dipenuhi agar Allah tidak dijauhkan dari kerajaan-Nya. Dan tafsir al-Qur'ân tidak akan dapat berkembang kecuali di ruang dialogis dengan semua manusia baik yang beriman atau tidak beriman.[404]

Keimanan dalam keislaman sebagai modal penting menghadapi dinamika dan perubahan jaman, harus dibangun secara tulus dan optimis. Keimanan yang kokoh akan membuat muslim kuat menghadapi dinamika jalan lurus dan segenap eksesnya. Putus asa atas merebaknya kejahatan dan kerusakan yang kian sistemik di masa ini adalah tanda dari pudarnya kepercayaan kepada Allah. [405] Islam adalah sesuainya kehendak Allah dengan pengamalan hamba-Nya dalam menjalankan dan berpegang teguh pada ketentuan-Nya, menjalankan keimanan kepada-Nya, dan meniti tangga menuju ridha-Nya.[406]

Bercermin, salah satunya, dari perjalanan masyarakat Madinah di zaman Nabi (di samping isu-isu yang lain seperti, masalah *equality gender* dan *ahl dzimmah*), Talbi menarik kesimpulan, melalui penelusuran yang diisyaratkan "panah penunjuk" (*al-sahm al-muwajjih/*orientasi makna teks), bahwa hal-hal yang Allah kehendaki (*maqâshid al-Syâri`*) dalam al-Qur'ân, setidaknya ada empat tujuan pokok. Tujuan pokok ini harus menjadi pegangan umat Islam dan harus direalisasikan: [407] *pertama:* kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-i'tiqâd*); *kedua:* kesetaraan dan persamaan dalam hak dan kewajiban (*al-musâwah fi al-huqûq wa al-wâjibat*); *ketiga:* solidaritas dan keadilan (*al-tadlâmun wa al-`adl*); dan *keempat:* menerima kemajemukan (*qâbul al-ta`addudiyah*)

Maksud-maksud pokok Tuhan (*maqâshid al-Syâri`*) ini tidak jelas-jelas dinyatakan secara tersurat dalam al-Qur'ân tetapi secara tersirat, seiring dengan fakta dalam gerak

[404] Mohamed Talbi, *Al-Islâm: Hurriyah wa Hiwâr,* trans. Husni Zinah, (Beirut: Dar al-Nahr, 1999), hlm. 37-38
[405] Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasath...*, hlm. 8 dan 27
[406] Mohamed Talbi, *'Iyâl Allah: Afkâr Jadîdah...,* hlm. 189
[407] *Ibid.,* hlm. 177

sejarah, Talbi telah mengajukan banyak bukti ayat yang menurutnya dapat menjelaskan hal-hal tersebut. Tidak ada yang baru dari poin-poin inti tafsir *maqâshidi* Talbi ini. Poin-poin *maqâshid* yang diajukan Talbi merupakan *argumentum ad judisium* (*hujjah masyhûrah*) di kalangan pemikir modernis liberal.

Jargon *al-Qur'ân shâlih li kulli zaman wa makan* dimaknai oleh Talbi dengan:

أن الله يخاطب إنســـان كل زمان ومكان فى خطاب حيٍّ دائما جديد, خطابِ زمانُه الحاضـــر ابداً. لكنه يخاطب كائنا ذا عقل, منزلا بالضـــرورة دائما فى التاريخ. فهو يخاطب دائما الإنســـان فى التاريخ, والتاريخ حركة خلاقة مندفعة أبدا إلى الأمام, فلا عكســـية فيها.

(*Allah berkomunikasi dengan manusia dalam tiap ruang dan waktu melalui komunikasi yang senantiasa dinamis dan baharu; komunikasi yang selalu aktual. Namun komunikasi tersebut ditujukan kepada entitas yang berakal dan dibentuk secara niscaya dalam sejarah. Allah senantiasa berkomunikasi dengan manusia dalam sejarah. Sejarah itu sendiri selalu bergerak kreatif-evolutif ke depan dan bukan sebaliknya [bergerak mundur, penj.])*

Tegasnya bagi Talbi, selamanya kita wajib memahami al-Qur'ân (*khitâb Allah*) dalam semangat yang dikehendaki-Nya, yaitu kehendak-Nya di saat ini: kehendak yang terbuka bagi masa depan.[408]

3. *Al-Fashl wa al-Washl*

Menurut Muhammad 'Âbid al-Jâbiri, berdasarkan pandangan-pandangan sebagian ulama fikih dan hadis di Maghribi, bahwa penafsiran keagamaan dapat dinilai valid dan merupakan kehendak Tuhan bila berkesesuaian dengan kelaziman (*al-`adah*): hukum-hukum alam rasional alam dan fenomena-fenomea empirik kemasyarakatan. Dengan kata

[408] Mohamed Talbi, *Ummah al-Wasath...*, hlm. 118

lain, keabsahan tafsir al-Qur'ân dapat diukur dari sejauhmana tafsir tersebut cocok dengan realitas yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai sebuah keniscayaan yang dibahasakan oleh Ibn Khaldun dengan "watak-watak peradaban" (*thaba`i' al-umrân*).[409]

Al-Jâbirî berpandangan bahwa memahami al-Qur'ân harus dari dua sisi: al-Qur'ân itu sendiri dan kebutuhan kita di zaman ini. Menurutnya: *al-Qur'ân bi washfih mu`ashiran li nafsih wa mu`ashiran lana fi nafs al-waqt* (al-Qur'ân sebagai kitab yang kontemporer bagi dirinya sekaligus kontemporer bagi kita).[410]

Mu`âshirah ini memiliki dua pengertian sekaligus: [411] *pertama,* di satu sisi, ingin menjadikan teks kontemporer untuk dirinya sendiri dalam beberapa masalah, kandungan pengetahuan, dan konten ideologis. Maka pengertiannya berhubungan dengan lingkup lingkungannya yang khusus. *Kedua,* di sisi lain, pembacaan kontemporer ini mencoba untuk menjadikan teks, kontemporer bagi kita. Namun hanya dalam tataran pemahaman dan rasionalitas. Makanya itu berarti berhubungan dengan kita. Pemahaman rasional atas teks dari sisi pembaca berarti mengalihkan teks pada bidang perhatian pembaca, untuk memperkaya pemahaman teks atau bahkan untuk mereformulasi pemahaman tekstualnya.

Tujuan mewujudkan kontemporeritas al-Quran: untuk kita saat ini dan dengan melalui al-Qur'an itu sendiri, ditempuh dengan metode *al-fashl* dan *al-washl*. Metode ini dilakukan secara gradual, yaitu:

1. *Al-Fashl*. Tujuannya adalah objektifikasi (*al-mawdlû`iyyah*). Metode ini meniscayakan dua tahap: [412]

[409] Rasionalisasinya: semua di jagad ini ciptaan Allah. Menurut Ibn Khaldûn, sedikit saja urusan-urusan agama yang bertolakbelakang dengan realitas empiris. Lihat Muhammad `Âbid al-Jâbiri, "*Sa'aluni fi Dimasyqi: Hal Indakum Ma'un?*" dalam Hassan Hanafi dan Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib,* (Beirut: al-Muassasah al-`Ârabiyah li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1990), hlm. 21

[410] Muhammad `Âbid al-Jâbirî, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm,* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-`Ârabiyah, 2006), hlm. 28 dan Muhammad `Âbid al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts: Qirâ'ât Mu`âshirah fi Turâtsinâ al-Falsafî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1993), hlm 12

[411] Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Nahnu wa al-Turâts...*, hlm 11

[412] *Ibid.*, hlm 22

i. Objektifikasi melalui pemisahan objek dari subjek (*fashl al-mawdlû' `an al-dzât*). Lebih tegasnya: memisahkan bacaan dengan pembaca (*fashl al-maqru' `an al-qâri'*).

ii. Objektifikasi melalui pemisahan subjek dari objek. (*fashl al-dzât `an al-mawdlû'*) dan pemisah subjek dari tradisi subjek (*fashl al-dzât `an al-turâts*). Lebih tegasnya: memisahkan pembaca dari bacaan (*fashl al-qâri' `an al-maqru'*) dan dari kebiasaan-kebiasaan kebudayaannya. Dengan kata lain, tidak boleh ada yang "eksis" baik dari diri pengarang sendiri atau nilai-nilai lain yang mempengaruhi pengarang saat saat melakukan pembacaan teks kecuali fakta teks itu sendiri.

Subjektifitas yang dimaksud pada langkah pertama dalam teori al-Jâbirî adalah keinginan-keinginan dan kecenderungan pembaca-penafsir yang dapat berpengaruh terhadap hasil pembacaan teks.[413] Dengan demikian, objektifitas adalah kondisi riil teks dan pembaca.

Dua tahap di atas adalah langkah untuk untuk mendapatkan keterkaitan ulang di antara subjek dan objek berdasarkan pondasi yang baru (*li i`adah al-`alâqah baynahuma `alâ asâs jadîd*).[414] Realisasi dari dua tahap di atas adalah syarat realisasi metode *al-washl.*

Al-Fashl ini langkah mendasar yang harus ditempuh agar pembacaan seseorang tidak sekedar pembacaan memorial tetapi pembacaan yang mampu mengungkap dan memahami teks secara objektif. Kenapa demikian? karena setiap pembaca dibingkai oleh tradisi yang telah dihayatinya sejak kecil dan, disaat yang sama, dibebani oleh realitas kekiniannya (*muaththir bi turâtshi wa mutsaqqil bi hadlirihi*).

Pada tahap *al-fashl* ini, sederhananya, seorang penafsir harus menghindari memahami makna sebelum

[413] Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Nahnu wa al-Turats: Qirâ'ât Mu`âshirah fi Turâtsinâ al-Falsafî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1993), hlm 21
[414] *Ibid.*, hlm 21

memahami unsur-unsur lafadhnya (*tajannub qirâ'ah al-ma'nâ qabla qirâ'ah al-alfâdh*). Unsur lafadh yang dimaksud bukan semata dari aspek etimologinya tetapi keseluruhan jariangan korelasionalnya.

Pada tahap metode *al-fashl* ini, ada tiga analisis yang perlu dilakukan: *pertama,* analisis struktural kebahasaan (*al-mu`âlajah al-bunyâwiyah*) yang menggambarkan pemikiran pemangku teks (*shâhib al-nash*); *kedua,* analisis historis (*al-tahlîl al-târîkhî*) untuk mendapatkan kemungkinan-kemungkinan faktual yang tidak secara eksplisit diungkapkan; *ketiga,* analisis ideologi (*al-tharh al-Idiyûlûjî*) baik sosial atau budaya.[415] Analisis ketiga ini untuk mendapatkan gagasan pokok teks. Dengan analisis struktural dan analisis historis, akan terungkap ideologi yang diusung suatu teks.

2. *Al-Washl*. Tujuannya kesinambungan (*istimrâriyah*). Artinya, menghubungkan pembaca dengan bacaan (*washl al-qâri' bi al-maqrû'*). Pada tahap ini, pembaca mengandaikan dirinya berada di dalam cakrawala teks; berdialektika secara subjektf dengan subjektifitas teks yang bersembunyi di dalam objektifitas teks dengan tetap menjaga kewarasan diri. Mentransformasikan progresifitas masa lalu (*al-mustaqbal-al-mâdlî*) di balik subjektifitas teks (*al-dzât al-maqrû'ah*) ke dalam progresifitas kekenian (*al-mustaqbal-al-'âtî*) di balik subjektifitas pembaca (*al-dzât al-qâri'ah*). Dengan demikian, dapat diwujudkan kesesuaian teks dengan dirinya (*mu`âshir al-maqrû' li nafsihi*) dan kesesuaian teks dengan pembacanya (*mu`âshir al-maqrû' li al-qâri'*)

Cita-cita al-Jâbirî untuk menjadikan al-Qur'an *mu`âshiran li nafsihi* adalah harapan yang adil. Tetapi menjadikan al-Qur'an *mu`ashiran lana* merupakan agenda subjektif yang akan mencenderai cita-cita pertama. Objektifikasi al-Jâbirî akan menjadi objektifikasi semu karena menjadi bagian dari agenda subjektifikasi bila tujuannya sungguh-sungguh untuk secara pasti mendapatkan

[415] *Ibid.*, hlm 23-24

gambaran baru; makna-makna relasional baru sehingga sesuai dengan kehidupan kita.

Pernyataan al-Jâbirî bahwa: *fashshalnahu `annâ min ajl an na`îduhu ilaynâ fî shûrah jadîdah wa bi `alaqât jadîdah min ajl an naj`alahu mu`ashiran lanâ* (kita memisahkan objek untuk mengembalikannya kepada kita dalam bentuk baru dan hubungan-hubungan makna baru agar sesuai dengan kehidupan kita--*penj*),[416] lebih mirip tujuan aspiratif daripada harapan inspiratif. Seakan-akan sudah subjektif sejak berencana objektif karena tujuannya adalah "harus baru".

Sepertinya "kebaruan" diyakini al-Jâbirî sebagai bagian dari unsur nilai kontemporer zaman. "Kebaruan" adalah mesin penggerak kesinambungan (*istimrâriyah*) kemajuan budaya.[417] Apakah kesinambungan kemajuan budaya hanya dapat dilakukan dengan kebaharuan? Apakah tidak ada nilai-nilai lama yang masih dapat diaplikasikan untuk proyek-proyek kemajuan? Apakah pesan-pesan *genuine* al-Qur'an di masa lalu (dalam konteks metode *al-fashl*), harus selalu diperbarui? Dapat disimpulkan, tawaran metodologis al-Jabiri ini, dan tawaran metodologis sejenisnya, adalah sebuah skema "pemaksaan" yang merusak semangat objektifas penafsiran al-Qur'an kecuali dapat meninjau ulang "kemesti-baruannya."

4. *Al-Harakah al-Bandûliyah*

Fazlurrahman mengandalkan *al-harakatayn/double-movement* untuk mendapatkan pemahaman yang objektif terhadap al-Quran. Senada dengan konsep Fazlurrahman, Mohamed Talbi meniscayakan teori *dzihâban wa iyyâban.* Dengan istilah yang berbeda dan konseptualisasi yang filosofis, Muhammad `Abid al-Jâbirî memperkenalkan metode *al-fashl wa al-washl.* Nashr Hamid Abu Zayd mengungkap metode yang kurang lebih sama, yang disebutnya "gerakan bandul" (*harakah bandûliyah*).

Teori pendulum hermeneutik (*harakah bandûliyah*) Nashr Hamid Abû Zayd mengandaikan penafsiran terhadap al-Qur'ân harus bergerak berulang seperti bandul. Gerak

[416] *Ibid.*, hlm 24
[417] *Ibid.*, hlm 26

berulang di antara *al-ashl/al-dilalah* dan *al-ghayah/al-maghza*. Titik tolak gerakan dalam teori pendulum Abû Zayd adalah realitas saat ini sebagai ukuran *maghzâ* (pengertian pokok) yang bergerak untuk menyingkap makna teks dalam historisitasnya di masa lalu. Hasil dari penyingkapan teks, dapat digunakan untuk memperkukuh *maghza* yang sesuai dengan realitas.

Menghindari gerakan berulang, dikuatirkan oleh Abû Zayd mengakibatkan suatu penafsiran akan berdampak ideologis (*ta'wîl talwîn/ideologically colored interpretation*) dan tendensius (*qirâ'ah mughridlah*). Berikut statemen Abû Zayd: [418]

...أن التأويل حركة متكررة بعدي "الأصـــل" و"الغاية" أو بين الدلالة والمغزى, حركة بندولية وليســـت حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبداء من الواقع/المغزى لاكتشـــاف دلالة النص/الماضـــي, ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية, وبدون الحركة البندولية بين المغزى والدلالة, يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن آفق التأويل لتقع في وهدة التلوين.

(*Ta'wil adalah gerakan berulang dalam dua dimensi: "ujung" dan "pangkal" atau antara makna dan maghza. Ta'wil adalah gerakan pendulum dan bukan gerakan satu arah. Gerakan pendulum ini bertitik-tolak dari realitas/maghza untuk mengungkapkan makna teks di masa lalu, kemudian teks [ditarik] untuk mengukuhkan maghza dan meluruskan titik awal [realitas]. Tanpa gerakan pendulum ini, masing-masing dari keduanya akan sewenang-wenang dan pemahamanpun akan jauh dari cakrawala ta'wil. Akibatnya adalah penafsiran dengan bentangan ideologis)*

Signifikansi (*maghza*) atau 'pesan utama' dalam teori pendulum Abû Zayd ada dua, yaitu

1. Signifikansi hipotetik (*maghza iftirâdlî janînî*) berdasarkan realitas kekinian (*al-wâqi'*) yang dapat

[418] Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni...,* hlm. 144

dikoreksi (disesuaikan, dinegasikan, atau dikukuhkan) oleh hasil penyingkapan teks.

2. Signifikansi objektif (*maghzâ tsâbit*): produk 'pembacaan produktif' yang diperoleh setelah melalui upaya-upaya ilmiah terhadap historisisitas teks di masa lalu.[419]

Abû Zayd mempercayai 'masa lalu' sebagai titik pendulum yang penting disini. Hal ini ada kaitannya dengan kritiknya terhadap pandangan sebagian pemikir yang skeptis terhadap upaya-upaya mendapatkan pesan objektif dari 14 abad yang lalu.

Abû Zayd, sepertihalnya Fazlurrahman yang menyangkal subjektivisme Gadamer, berpendapat bahwa beberapa aliran hermeneutika kontemporer terlalu membesar-besarkan "ketidakmungkinan" objektivitas dalam penafsiran dan terjebak memapankan subjektivitas. Karena pengertian objektif di sini, menurut Abû Zayd bukan kebiasaan objektivikasi absolut *a la* ideologi kolonialis-imperialis Barat. Objektif dalam memahami al-Qur'ân adalah objektifikasi penyelidikan kultural yang terkait dengan fenomena ruang dan waktu. Objektifikasi yang melibatkan kesungguhan *ijtihâd* penafsir yang melibatkan segenap instrumen analisis untuk mengungkapkan secara produktif (*qirâ'ah muntijah*) makna teks.[420]

Abû Zayd menekankan masa lalu sebagai dasar yang penting bukan semata-mata sekedar bahan pertimbangan. Pandangan ini persisnya adalah kritik kepada kelompok Islam kiri (*al-yasar al-Islami*) yang dimotori Hassan Hanafi yang cenderung mengacuhkan masa lalu dengan argumen ketidakmungkinan mendapatkan pengetahuan yang objektif tentang masa lalu. Sekaligus di saat yang sama, Abû Zayd membatasi ilusi masa lalu untuk menjajah masa ini.[421]

Memahami al-Qur'ân, dalam hermeneutika al-Qur'ân Abû Zayd adalah memahami dialektika teks risalah dengan

[419] *Ibid.*
[420] Nasr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-`Ârabi, 2000), hlm. 240
[421] Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni...,* hlm. 156

konteksnya. Memahami al-Qur'ân adalah memahami tekstualitas risalah, Nabi, dan lingkungan Arab saat al-Qur'ân diturunkan. Memahami al-Qur'ân tidak dapat dilanjutkan bila dikait-kaitkan dengan Allah sebagai *author*-nya karena menurut Nasr Hâmid Abû Zayd, Allah tidak bisa menjadi objek yang dapat didalami horizonnya kecuali melalui Rasul-Nya. Berikut pendapat Nasr Hâmid:[422]

إنّ القرآن يَصِفُ نفسَه بأنّه رِسَالَةٌ, والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مُرْسِلٍ ومُستقْبِلٍ من خلال سفرة, أو نظام لغوي. ولما كان المرسل فى حالة القرآن لايمكن أن يكون مَوْضَعًا للدرس العلمي, فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لِدَرْسِ النَّصِّ القُرآني مدخل الواقع والثقافةِ, الوَاقِعِ الَّذي يَنْتَظِمُ حَرَكَةَ الْبَشَرِ المُخَاطَبِيْنَ بالنصِّ وينتظم المُستقبِل الأول وهو الرسولُ, والثَّقافةِ الّتي تَتَجَسَّدُ فى اللُّغَةِ.

(al-Qur'ân menyatakan diri sebagai risalah yang menampilkan keterkaitan komunikatif antara pengirim dan penerima melalui kode atau sistem bahasa. Karena dalam konteks al-Qur'ân, pengirim tidak mungkin dijadikan objek studi, maka tentu saja pintu masuk ilmiah bagi studi teks al-Qur'ân adalah realitas dan kebudayaan, yaitu realitas yang mengorganisasi aktivitas masyarakat sebagai sasaran teks dan mengorganisasi penerima pertamanya: Rasulullah; kebudayaan yang mengambil wujud dalam bahasa)

Yang mungkin diteracak hanya kehidupan Rasulullah dan aspek tekstualitas-kontekstualitas al-Qur'ân. Kalau yang dimaksud dengan tujuan-tujuan ilahiah (*maqâshid al-syâri'*) itu berdasarkan wawasan mengenai Tuhan itu sendiri: tafsir tentang Tuhan, jelas sekali hal itu tidak dapat diatasnamakan Tuhan.

Pada situasi ini kita mungkin dapat memahami bila Fazlurrahman memilih menggunakan istilah *authentical meaning* (makna otentik yang ditangkap melalui pembacaan hermeneutis) bukan *authentical intention* (maksud otentik yang dikehendaki Tuhan) sebagai titik-tolak terpenting dalam penafsirannya. Imposibilitas mendalami horison

[422] Nasr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash...*, hlm 24

"authoritas" Tuhan dalam al-Qur'ân berarti ketidakmungkinan memastikan maksud-maksud Allah. Dalam teori Jorge Garcia, tafsir yang paling mungkin dilakukan terhadap al-Qur'ân berada di level *meaning-understanding* (pemahaman maknawi), bukan *intention-goal-end* (maksud Tuhan yang sebenarnya). Berikut Garcia:[423]

[...] *we must also add that intentions are not texts, meanings, or understanding...when we speak of authorial intentions or of the intentions of authors, it is sometimes the case that we mean something like the meaning or understanding of texts...in discussion of textuality, what is often meant by intentions is something like an intended text, an intended meaning, or an intended understanding.*

(Kami harus tegaskan bahwa tujuan bukanlah teks, makna, atau pemahaman...ketika kita berbicara tentang tujuan pengarang, terkadang itu adalah kasus yang kita maksudkan terhadap sesuatu yang mirip makna atau pemahaman terhadap teks....dalam diskusi tekstualitas, apa yang selalu dimaksudkan dengan tujuan adalah sesuatu yang mirip tujuan teks, tujuan makna atau tujuan pemahaman).

Pendekatan linguistik adalah pintu masuk sebelum menerapkan pendekatan lainnya. Mendukung pandangan Nashr Hâmid Abû Zayd, Talbi memandang bahwa analisis linguistik diperlukan karena gagasan ilahiah dalam al-Qur'ân dibentuk (*yatanazzalu*) di dalam ruang kebudayaan manusia. Ini yang dimaksud oleh Abû Zayd dengan: al-Qur'ân adalah teks karena menjadi bagian dari teks budaya (produk dan sekaligus produsen budaya/*muntaj wa muntij al-tsaqâfah*).[424]

j. Tren Metodologi Penafsiran Subjektif: *Tafsîr `Amalî* Hassan Hanafi

Adalah Hassan Hanafî, tokoh yang menurut Amin Abdulah merupakan orang yang dapat disebut pertama kali memperkenalkan penggunaan hermeneutika dalam diskursus pemikiran keislaman termasuk penafsiran al-Qur'an. Hal tersebut setidaknya dapat dilihat dari karya-

[423] Jorge J.E Garcia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology,* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 112

[424] Nasr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000), hlm. 24

karya akademisnya di Sorbonne pada tahun 1965-1966 yang jauh mendahului karya-karya hermeneutis terkenal Fazlurrahman seperti *Major Themes of the Quran* yang diterbitkan pada tahun 1980 atau *Islam and Modernity* yang diterbitkan pada tahun 1982. Atau karya Mohamed Arkoun *Lecture du Coran* yang terbit pada 1982. Nama-nama populer yang lain seperti Farid Essack, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Muhammad Syahrur, muncul kemudian di era tahun 1990-an.[425]

Hassan Hanafi mengidealkan metode-metode tafsir al-Qur'an memiliki korelasi dengan gerakan reformasi masyarakat dan gerakan sosial. Bila teks agama dan teks hukum adalah subjek bagi kebaikan sebanyak-banyak orang, maka demikian pula tafsirnya. Menurutnya, tradisi Islam memiliki prinsip-prinsip hukum keberpihakan kepada kebaikan manusia, seperti *mâ ra'âhu al-muslimûn hasan fa huwa `ind Allah hasan, lâ dlarâr wa la dlirâr, al-maslahah asâs al-syar`, dar' al-mudlâr muqaddam `alâ jalb al-manâfi`*.[426]

Gagasan besar corak penafsiran Hassan Hanafi adalah apa yang disebutnya *tafsir `amalî*. Yaitu mentransformasi teks ke dalam realitas; mentransformasi bahasa ke dalam aksi (*al-tafsîr al-`amalî bi ma`nâ tahawwul al-nash ilâ al-wâqi` wa al-lughah ilâ harakah*). Tahapan *tafsîr `amalî* (tafsir praksis-pragmatis) menurut Hassan Hanafi adalah:[427]

1. Menetapkan sikap atau menentukan komitmen (*al-iltizâm bi mawqif*). Mula-mula penafsir harus memahami: *pertama,* kebutuhannya; *kedua,* keinginannya; *ketiga,* keinginannya terhadap apa yang akan disampaikan teks kepadanya (*mâdzâ yurîd al-nash an yaqûla lahu*). Pembacalah yang memberi arti penting terhadap teks. Penafsiran adalah penyikapan. Pemilik sikap itu adalah penafsir. Dalam situasi ini, teks harus menjadi petunjuk yang bermakna. Penafsiran tanpa komitmen dan penafsiran *tahsîl al-*

[425]Lihat kata pengantar Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ân Menurut Hassan Hanafi,* Jakarta: Teraju, 2002, hlm. xxiv

[426]Hassan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah,* Kairo: al-Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, 1987, hlm. 547

[427]*Ibid.,* hlm. 548

hâsil adalah penafsiran yang lumrah pada sebagian besar wacana keagamaan konvensional yang hanya mengisi kekosongan, menghabiskan waktu, melayani keinginan elit, dan menjalankan tugas dari penguasa. Tafsir seperti ini menakutkan bagi masyarakat. Penentuan komitmen ini bukanlah pra konsepsi/*ahkam musbaqah* (Hanafi mengutip H.G Gadamer yang memandang pra-konsep sebagai syarat memahami) atau ilusi manusia/*ahwâ' basyariah* atau opini pribadi/*arâ' syakhshiyah* tetapi prinsip yang melampaui relatifitas dan personalitas.

2. Mengeksplorasi kepentingan publik (*al-ta`bîr `an mashâlih al-nâs*). Bila teks agama dan teks hukum adalah subjek bagi kebaikan sebanyak-banyak orang, maka demikian pula semestinya kerja penafsirannya juga untuk kebajikan sebanyak-banyaknya orang.
3. Bahasa realitas yang analitis (*lughah al-wâqi` al-ihsha'i*). Pembacaan terhadap al-Quran menurut Hassan Hanafi ada dua: tafsir tekstual (*tafsîr li al-nushûsh*) dan tafsir realitas empiris (*tafsîr li al-dhawâhir al-ijtimâ`iyyah wa al-thabî`iyyah*). Hal ini sesuai dengan term "ayat" (tanda) yang bermakna tanda teks kebahasaan auditif dan tanda fenomena alam empiris. Keduanya adalah pembacaan: pembacaan teks secara kebahasaan, pembacaan masyarakat secara politik, dan pembacaan fenomea alam secara ilmiah. Artinya mentransformasi bahasa ke dalam masyarakat dan ke dalam realitas; merubah teks yang diucapkan yang dibukukan ke dalam realitas empiris kemudian menuntaskan pemahaman melalui metode sinkronisasi teks dan realitas dalam suatu pengalaman dinamis. Oleh karena itu, petunjuk itu sendiri kemudian terbagi dua: petunjuk teks kebahasaan dan petunjuk realitas empiris. Realitas adalah interpreter terhadap teks dan berfungsi menentukan orientasi-orientasi teks. Teks terikat dengan ilmu-ilmu sosial karena ilmu-ilmu inilah yang memberi wawasan zaman dan dinamika masyarakat.

Ketiga hal ini adalah tahapan-tahapan *tafsîr `amalî* (interpretasi praksis-pragmatis) dalam makna mentransformasikan teks ke dalam realitas; bahasa ke dalam gerakan sebagaimana pemain biola disebut interpreter (*mufassir*) kala memainkan partitur musik.

Tafsîr `amalî* gagasan Hassan Hanafi ini menggunakan metode dan pendekatan sosial (*al-manhaj al-Ijtima`i) dengan deskripsi berikut: [428]

1. Tafsir partikular (*tafsîr juz'î*) sesuai dengan pandangan kebutuhan umat Islam dan bukan tafsir universal. Bila masalah utamanya adalah pembebasan tanah dan perlawanan terhadap kolonialisme maka prioritasnya adalah menafsirkan ayat-ayat perjuangan, peperangan, dan strategi bukan ayat-ayat tentang hidup yang nyaman. Kita membaca kebutuhan kita dalam al-Quran. Ayat yang tidak berhubungan dengan kita, tidak perlu dibahas karena tidak akan pernah kita pahami. Pemahaman akan sempurna bila berhubungan dengan kebutuhan, pengalaman kemasyarakatan, dan problem kehidupan. Bila kita mengadvokasi realitas maka yang harus diprioritaskan adalah ayat-ayat yang membumi (*ayât al-tanzîl*) bukan ayat-ayat yang abstrak (*ayât al-ta'wîl*). Demikianlah kita mewujudkan kebutuhan kita dalam al-Quran dan memahaminya sesuai kebutuhan itu sehingga al-Quran menjadi kitab tuntunan dalam kehidupan keseharian kita. [429]
2. Tafsir tematik (*mawdlû`î*). Penafsiran tematis mampu memenuhi tujuan pendekatan sosial. Berbeda dengan tafsir ekstensif yang atomistik (*mushafî*) yang entah berantah: menafsiri yang diketahui dan tidak diketahui; dibutuhkan dan tidak dibutuhkan; tafsir tanpa konteks waktu dan tempat (*tafsîr lâ fi zamân wa la fi makân*). Tafsir tematik ini perlu menggunakan

[428] Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishra: al-Yamîn wa al-Yasar fî al-Fikr al-Islâmî,* Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989, hlm. 102-112
[429] *Ibid.*, hlm. 104

kitab mukjam dan tafsir lafadz yang berhubungan dengan tema bahasan.

Analisis tematis terhadap kandungan ayat harus memperhatikan: *pertama,* struktur sintaktik bahasa (*nahw-sharf*); *kedua,* makna semantis yang dianalisis dan dikonstruksi: makna pokok-makna derivatif; makna positif-makna negatif; makna abstrak-makna kongkrit; makna perspektif teologis-makna perspektif antroposentris; makna perspektif individual-makna perspektif kolektif, sehingga dapat memahami wawasan wahyu tentang tema pokoknya. *Ketiga,* memprioritaskan tema-tema yang mengusung isu zaman, seperti ekologi, kepemilikan properti, kemiskinan, konglomerasi, keterbelakangan, dan isu Israel sehingga mampu mentransformasi pandangan kontemporer ke dalam teori-konsep yang dapat menganalisis krisis zaman. *Keempat,* mengkonstruksi tema ke dalam suatu rasioalitas yang mantap yang mencerminkan konsep Islam dan menjadi model metode Islam dalam menjawab kebutuhan umat Islam dan menjawab masalah kemanusiaan, kemasyarakatan, lingkungan, dan sejarah.

3. Tafsir temporal (*al-tafsîr al-zamanî*) yang mampu menghadirkan konsep al-Qur'an bagi suatu generasi tertentu di suatu ruang spasial tertentu. Al-Qur'an memang lintas waktu dan generasi (*al-Qur'ân abadî mutajâwiz al-`ushûr wa al-'ajyâl*), tetapi hal itu eksis dalam pengetahuan Tuhan dan tidak eksis dalam pemahaman manusia, dinamika sejarah, kitab-kitab tafsir, retorika penceramah, dan teori ilmuan. Tafsir temporal adalah tafsir suatu zaman yang tidak berhubungan dengan zaman sebelumnya dan tidak pasti berhubungan dengan generasi berikutnya, baik secara praksis ataupun teoritis. Tiap tafsir adalah anak dari masing-masing zaman.

   Tafsir temporal memiliki tujuan praksis untuk mengubah kondisi umat Islam, bukan untuk tujuan mengungkap data-data teoritis. Tafsir yang benar adalah yang merubah dan memberi dampak

sebagaimana disebut dalam Q.S al-Ra`d (13): 17 *"...Fa ammâ al-zabad fa yadzhab jufâ'an wa ammâ mâ yanfa` al-nas fa yamkutsu fî al-ardl".* [430] Tafsir terikat dengan umat Islam dalam suatu ruang sejarah bukan dalam ruang metahistoris (*khârij al-târîkh*). Wahyu sendiri muncul dan berkembang dalam ruang-ruang waktu sejarah: dari Yahudi ke Kristen kemudian Islam.

4. Tafsir realitas (*al-tafsîr al-wâqi`î*). Yaitu tafsir yang berangkat dari kehidupan, persoalan, kesulitan umat Islam. Bukan berangkat dari ruang kosong, akan tetapi berangkat dari masalah. Wahyu diturunkan tidak secara percuma tanpa fungsi melainkan untuk menjadi solusi masalah. Kita dapat melihatnya dalam *asbâb nuzûl al-Qur'ân.* Oleh karena itu, realitas harus diprioritaskan dari pemikiran; dinamika didahulukan dari kemapanan. Tafsir realitas tidak membahas universalitas Islam yang *nyengkuwung* di atas sejarah tetapi memberi atensi pada lokalitas dan partikularitas Islam. Tafsir realitas tidak berkepentingan mengadvokasi Allah karena Allah tidak membutuhkan siapapun (*ghanî `an al-`âlamîn*). Tafsir realitas berkepentingan membela umat Islam yang tidak bisa membela diri kecuali oleh dirinya sendiri. Hanafi mensinyalir tafsir-tafsir umumnya bertujuan membutakan, menutup-nutupi, dan menyederhanakan apa yang terjadi dalam kenyataan.
5. Tafsir fungsional (*tafsîr bi al-ma`nâ wa al-qashd*). Artinya penafsiran itu berhubungan dengan makna dan tujuan bukan dengan huruf dan lafadz saja. Wahyu diturunkan dengan tujuan-tujuan sebagaimana telah dieksplorasi oleh pakar-pakar ushul fiqh klasik.
6. Tafsir empiris-dinamis (*tafsîr bi al-tajârub al-hayyah*). Artinya penafsiran itu berhubungan dengan pengalaman-pengalaman kehidupan yang dirasakan sendiri oleh penafsir. Penafsiran adalah penggalan kehidupan dan kehidupan adalah materi tafsir. Tidak ada penafsiran tanpa segenap pengalaman kehidupan

[430] *"...Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada harganya; adapun yang memberi manfaat kepada manusia, maka ia tetap di bumi..."*

yang dirasakan penafsir. Oleh karena itu, tafsir sufistik, terlepas dari berbagai kelemahannya, merupakan tafsir yang valid yang menggambarkan suatu bentuk pengalaman.

Sedangkan tafsir karir profesional (*al-tafsîr al-mihnî al-wadhîfî*) yang berakhir di atas mimbar dan memenuhi lembar-lembar kertas untuk menampakkan wawasan dan ilmu, tidak muncul dari nurani; tidak ditulis dengan darah; tidak mengubah apapun dalam kehidupan manusia.

7. Pencermatan terhadap problem realitas (*rashd masyâkil al-wâqi`*) sebagai titik tolak penafsiran. Karena pendekatan tafsir sosial itu adalah realitas maka mencermati problemnya adalah keniscayaan. Untuk kepentingan ini diperlukan kerjasama dengan pakar sosiologi, politik, dan ekonomi. Perlu melibatkan banyak disiplin untuk menganalisis persoalan-persoalan kemasyarakatan. Kemudian membuat program-program prioritas untuk menuntaskan persoalan di semua lini. Mengandalkan analisis ilmiah dan membangun solusi untuk pengembangan dan langkah-langkah graduasinya. Toleran terhadap perbedaan pendapat dan keragaman pandangan. Terakhir, mengaplikasikan hasil percermatan dalam upaya dan tindakan nyata.
8. Status sosial penafsir (*al-wadl` al-ijtimâ`î li al-mufassir*). Pada akhirnya, status penafsir menentukan ciri tafsir. Setiap mufassir hidup dalam kelas sosial. Tiap tafsir mengungkapkan kecenderungan kelas sosialnya. Faktor-faktor yang menentukan keseluruhan sikap mufassir adalah *pertama,* sikap mufassir terhadap realitas: apakah mendukung atau ingin merubahnya; apakah mencari penghidupan dan bayaran atau memikul tanggungjawab menuntun umat; apakah bergantung pada kenyataan, memilih aman, dan kehidupan akhir senang atau membahas kepentingan umat Islam dan membelanya tanpa gentar karena Allah. *Kedua,* apakah mufassir bagian dari sistem politik yang mendapatkan manfaat

sebagai salah satu aktornya atau orang di luar sistem yang non-partisan; kader politik atau warga biasa; orang yang mendapatkan manfaat dari negara atau orang memberikan manfaat pada negara. *Ketiga,* mufassir itu dari kelompok kelas elit atau *wong cilik;* membela segelintir orang atau kelompok atau membela kepentingan umat Islam dan memenuhi kepentingan mayoritas masyarakat. Hal ini tidak berhubungan dengan kelas sosialnyat tetapi kesadaran kelasnya. *Keempat,* mencari kedudukan, pangkat, popularitas, dan materi atau mencari aktualisasi diri, mengawal kemaslahatan umat, menjaga integritas tinggi, dan bekerja karena Allah.

Kuatnya peran realitas dan penafsir, menempatkan teori-aplikasi tafsir Hassan Hanafi ini bercorak subjektif. Al-Qur'an menjadi agenda kepentingan penafsir dengan realitas dan pragmatisme sebagai pendulumnya. Paradigma subjektif Hassan Hanafi ini mirip dengan model penafsiran subjektif Muhammad Syahrur. Bedanya, subjektifisme Syahrur adalah subjektifitas tekstual-struktural.

B. Problem Kontemporer: antara Problem Tafsir al-Quran dan Problem Studi Keislaman

Apakah benar, bila persoalan umat Islam adalah problem penafsiran terhadap al-Qur'an? Dalam konteks tertentu dan pada level tertentu, benar. Misal, bagaiamana pelaku-pelaku kekerasan teror menggunakan secara serampangan ayat-ayat *qitâl* dan ayat yang berhubungan dengan Nasrani-Yahudi untuk dipahami sesuai dengan "kemauan" mereka. Tetapi apa sesungguhnya persoalannya sehingga kesalahan-kesalahan ditimpakan pada problem penafsiran terhadap al-Quran? Bukankah problemnya adalah problem ketertinggalan peradaban Islam dari peradaban dunia yang lain?

Pembahasan mengenai problem penafsiran al-Qur'an sebenarnya bagian dari problem keseluruhan sistem kebudayaan dan peradaban Islam. Tafsir al-Qur'an tidak sendirian memikul "beban keterpurukan" peradaban Islam. Solusi yang menyeluruh juga berkenaan dengan "anak-anak ideologis" tafsir al-Qur'an seperti fiqh, siyasah Islam, etika (akhlak), kesenian, dan studi

keislaman yang lain. “Memaksa” al-Quran untuk “turun” (melalui tafsir-tafsir al-Quran) menjawab persoalan kekinian, bukan strategi yang taktis. Yang harus maju menjawab persoalan-persoalan yang mengemuka adalah “anak-anak ideologi” al-Qur’an. Ia lah yang bertanggungjawab atas wajah buram kebudayaan dan peradaban Islam. Ia lah yang harus tampil sebagai “tafsir-tafsir” al-Qur’an untuk menjawab persoalan kontemporer kebudayaan dan peradaban Islam.

Oleh karena itu pembaharuan metodologi penafsiran al-Quran semestinya tidak sibuk diaplikasikan pada tafsir al-Qur’an, tetapi pada “anak-anak ideologi” al-Qur’an tersebut. Sudah saatnya studi ilmu keislaman sungguh-sungguh mengadopsi nilai-nilai Qurani progresif melalui langkah-langkah metodologi yang sudah matang didiskusikan di dunia tafsir al-Qur’an. Dalam konteks ini, tafsir-tafsir tematik semestinya muncul dari kajian-kajian studi keislaman bukan dari kajian-kajian tafsir *an sich.*

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm al-Musytahar bi Ism Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dar al-Manar, 1947

Akhmad Taufik dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*, Jakarta: RajaGrafindo, 2005

Assyaukanie, A. Luthfie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, Jurnal Paramadina Vol. 1 No.1 Juli-Desember

Abû Zayd, Nasr Hâmid, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-`Ârabi, 2000)

----------, *Naqd al-Khitâb al-Dîni,* (Kairo: Sîna li al-Nasyr, 1994)

Abû Zayd, Washfi `Asyûr, *al-Tafsîr al-Maqâshidî li Suwar al-Qur'ân al-Karîm fi Dhilâl al-Qur'ân Anmudzajan,* al-Jazair: Jami`ah al-Amir `Abd al-Qadir, 2013

`Akk, Khalid `Abd al-Rahman al-, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ`iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986

Ali, Mahmud Naqrasyi al-Sayyid, *Manâhij al-Mufassirin min al-Ashr al-Awwal ila al-Ashr al-Hadîts*, Juz 1, Baridah: Maktabah al-Nahdlah, 1986

Arkoun, Mohamed, *Târîkhiyyah al-Fikr al-`Ârabî al-Islâmî,* Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmi, 1986

----------, *Al-Qur'ân min al-Tafsîr al-Mawrûts ilâ Tahlîl al-Khitâb al-Dînî,* Terj. Hasyim Sholih, Beirut: Dâr al-Thalî`ah, 2005

----------, *Rethinking Islam,* terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

`Asqalânî, Ahmad bin `Ali bin Hajar al-, *Taqrîb al-Tahdzîb,* ttp: Dar al-`Ashimah, tth

Bukhari, Abû `Abd Allah bin Ismail al-, *al-Jami' al-Shahih,* Juz III, Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 1400 H

Bâtilî, Khâlid bin `Abd al-Azîz al-, *al-Tafsîr al-Nabawî: Muqaddimah Ta`shîliyah ma`a Dirâsah Hadîtsiyah li Ahâdits al-Tafsîr al-Nabawî al-Sharîh,* Riyadl: Dâr Kunûz Isybîliyâ, 2011

Badr, `Abd Allah Abû al-Sa`ud, *Tafsîr al-Sahâbah*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000

Bustani, Mahmud, *al-Tafsir al-Bina'i li al-Qur'an al-Karim,* Iran: Majma' Buhuts Islamiyah, 1422 H

Bucaille, Maurice, *The Qur'an and Modern Science*, Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997

Bint Syati, 'Aisyah Abd al-Rahman, a*l-Tafsir al-Bayâni li al-Qur'an al-Karîm*, Juz 1, Dar al-Ma'arif: ttp, 1990

Baljon, J.M.S., *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991

Bubasyisyi, Shaleh, *al-Tafsîr al-Maqâshidî inda Muhammad Thâhir bin `Asyûr*, Majallah al-Ihya' No. 7, Tahun 2003

Chejne, Anwar G., *Bahasa Arab dan Peranannya dalam Sejarah,* terj. Aliudin Mahjudin, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dan Sastra Indonesia, 1996

Dzahabî, Muhammad Husayn al-, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000

----------, *Ilmu al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Ma`arif, tth

----------, *al-Israâîliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîts,* Kairo: Maktabah Wahbah, tth

Damaghani, al-Husayn bin Muhammad al-, *Qâmûs al-Qur'an,* Ed. Abd al-Aziz Sayyid al-Ahl, Beirut: Dar al-Kutub li al-Malayin, 1983

Esposito, John L. (Ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, IV, (Jakarta: Mizan, 2000)

Fazlurrahman, *Islam and Modernity,* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1982)

----------, *Major Themes of the Qur'ân,* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989)

Farmawî, Abdul Hayy al-, *Metode Tafsir Maudhu`i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002

Ghazâlî, Abû Hâmid al-, *Qanûn al-Ta`wîl,* Damaskus: tnp, 1992

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method,* trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, London-New York: Continuum, 2006

Garcia, Jorge J.E, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology,* Albany: State University of New York Press, 1995

Hâjî, Muhammad `Umar al-, *Mausû`ah al-Tafsîr Qabla `Ahdi al-Tadwîn*, Damaskus: Dar al-Maktabiy, 2007

Hanafî, Hassan, *Dirâsât Falsafiyah,* Kairo: al-Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, 1987

----------, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishra: al-Yamîn wa al-Yasar fî al-Fikr al-Islâmî,* Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989

Hourani, Albert, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terj. Suparno dkk, Bandung: Mizan, 2004

Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006

Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003

Haikal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, Jakarta: Litera AntarNusa, 2000

Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKIS, 2001

Haziyah Hussin dan Sohirin M. Solihin, *The Dynamic Methodology in The Qur'anic Exegesis between Originality and Renewal,* al-Bayan Journal, Vol. 10, No. 2, Desember 2012 (Kuala Lumpur: Department of al-Qur'an and al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya)

Ibn Katsîr, *Tafsir al-Qur'an al-`Adhim*, Kairo: al-Faruq al-Haditsah li al-Thaba`ah wa al-Nasyr, 2000

Ibn Mandhûr, *Lisân al-`Arab,* Kairo: Dâr al-Ma`ârif, tth

Ibn Khaldun, Abdurrahman, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* Dar al-Beirut: Kutub al-`Ilmiah, 2006

Ibn `Âsyûr, Muhammad Thâhir, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nasyr

Ibn `Asyûr Muhammad Fādlil, *al-Tafsîr wa Rijâluhu,* Tunis: Dar al-Salam, 2015

Ibn Hazm, Abû Muhammad `Alî ibn Ahmad bin Sa`îd, *Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm,* Ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tth)

Jafri, S.H.M., *Dari Saqifah sampai Imamah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989)

Jawhari Thanthâwî, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm al-Musytamil `ala `Ajâ'ib Badâ` al-Mukawwanat wa Gharâib al-Âyât al-Bâhirât,* Mesir: Mushthofa al-Babi al-Halbi, 1351 H

Jâbirî, Muhammad `Âbid al-, *Nahnu wa al-Turats: Qirâ'ât Mu`âshirah fi Turâtsinâ al-Falsafî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-`Arabî, 1993)

----------, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-`Ârabiyah, 2006.

----------, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasah,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1991

Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir al-Qur'an*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

Jamal, Hassan Izz al-Dîn al-, *Mu'jam wa Tafsîr Luqhawi li Kalimât al-Qur'an,* Riyadl: al-Hay'ah al-Mishriyah al-`Ammah li al-Kitâb, 2003

Hassan Hanafi dan Muhammad `Âbid al-Jâbiri, *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib,* Beirut: al-Muassasah al-`Ârabiyah li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1990

Khûlî, Âmîn al-, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab,* ttp: Dar al-Ma`rifah, 1961

----------, *Dirasât Islâmiyah*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1996

Khâlidî, Shalâh `Abd al-Fattâh, *al-Manhaj al-Harakî fî Dhilâl al-Qur'ân*, `Ammân: Dar `Ammâr, 2000

----------, *Ta`rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufassirîn*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008

Khatib, Ajjaj al-, *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Mushthalahuhu,* ttp: Dar al-Fikr, 1989

Khaleel Mohammed & Andrew Rippin, *Coming To Term With The Quran*, (New Jersey: Islamic Publication International, 2008)

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, Terj. Gufron A. Mas'adi, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000

Maraghi, Ahmad Musthofa al-, *Tafsir al-Marâghi*, Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, 1946

Muhtasib, `Abd al-Majîd `Abd al-Salâm al-, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-`Ashr al-Râhin,* Amman: al-Maktabah al-Nahdlah al-Islamiyah, 1982

Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003

----------, *Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: LkiS, 2010

----------, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer,* Yogyakarta: Idea Press, 2016

McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Quran,* Leiden: Brill, 2008

Nettler, Ronald L., "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernisme," The Political Quarterly, Vol. 71, Supplement 1, (Oxford: Blackwell Publisher, Agustus 2000)

Nasr, Abd al-Jalil Isa Abû al-, *Ijtihâd al-Rasûl Shollallahu Aalaihi wa Sallama*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2003

Qaradlâwî, `Abd al-Rahman Yûsuf `Abd Allah al-, *Nadhariyah Maqâshid al-Syarî`ah bayn Syaykh al-Islâm Ibn Taymiyyah wa Jumhûr al-Ushûliyyîn,* Kairo: Universitas Kairo, 2000

Qurthubî, Abû `Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-, *al-Jâmi`li Ahkâm al-Qur'ân,* (ed.) `Abd Allah bin Abi al-Hasan al-Turkî, Beirut: Muassasah Risalah, 2006

Rûmî, Fahd bin `Abd al-Rahman bin Sulaymân al-, *Buhûts fi Ushûl Tafsîr,* Riyâdh: Maktabah al-Tawbah, tth

Rif'at Syauqi Nawawi MA, *Peta Literatur Tafsir Al-Qur'an Tradisi Keilmuan Islam Klasik Dan Modern*, makalah Training of Tarinee (TOT) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), diadakan di Samarinda, Kalimantan Timur, Tanggal 4-6 Maret 2008

Ridlwan Jamal al-Athrasy-Nisywan Abduh Khalid Qa'id, *al-Judzur al-Tarikhiyyah li al-Tafsir al-Maqashidi li al-Qur'ân al-Karim*, IIUM: Majallah al-Islam fi Asiya, 2011

Saeed, `Abd Allah, *The Qur`an: An Introduction*, London-New York: Routledge, 2008

----------, *Islamic Thought: An Introduction*, New York-London: Routledge, 2006

----------, *Interpreting The Quran: Toward A Contemporary Approach*, New York-London: Routledge, 2006

Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ân Menurut Hassan Hanafi,* Jakarta: Teraju, 2002

Syâthibî, Abû Ishâq al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî`ah,* Ed. Abd al-`Aziz Darraz, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tth

----------, *al-Qur'an dan Perempuan*, dalam Charlez Kurzam (ed.), "Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer

Tentang Isu-isu Global," terj, Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2003

Syamsuddin, Sahiron, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an", dalam Jurnal Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 8, No. 2. Juli 2007, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

_____, "The Quran in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Quranic Exegetical Method", dalam Khaleel Mohammed & Andrew Rippin, COMING TO TERM WITH THE QURAN, New Jersey: Islamic Publication International, 2008

Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: OneWorld, 2008)

Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: Internasional Islamic University Malaysia Press, 1996)

Shihab, Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad `Abduh dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994

----------, *Wawasan al-Qur'ân: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan, 2007

Suyûthî, Jalâl al-Dîn al-, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, tth

----------*al-Itqân fi `Ulûm al-Qur'ân,* Madinah: Maj'ma' al-Malik Fahd, 1426 H

Siba`i, Musthofa al-, *al-Sunnah wa Makânatuha fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, Beirut-Damaskus: al-Maktabah al-Islamiyah, 1978

Syahrûr, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâah Mu'âshirah,* Damsyiq: al-Ahalli li at-Thabâ'ah wa al-Nasr wa al-Tawzî', 2000

----------, *Dirâsat Islâmiyah Mu`âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama`,* Damaskus: al-Ahali li at-Thabâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî`, 1994

----------, *Islamic Culture in Danger,* dalam John J. Donohue-John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* New York: Oxford Universitiy Press, 2007

Syalbî, `Abd al-Fattah Ismail, *Rasm al-Mushaf: wa al-Ihtijâj bihi fi al-Qiraât,* Mesir: Maktabah Nahdlah, 1960

Syamsuddin, Sahiron dkk., *Hermeneutika al-Qur'ân Mazhab Yogya*, Yogyartarta: Islamika, 2003

Thayyâr, Musa`id bin Sulayman bin Nashir al-, *al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân al-Karîm,* ttp: Dar Ibn al-Jauziy, 1422 H

Thâlibî, Muhammad al-, *Iyâl Allah: Afkâr Jadidah fi 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-âkhirin,* Ed. Hasan bin Utsman, Tunisia: Cérès, 1992

----------, *Ummat al-Wasath: al-Islam wa Tahaddiyât al-Mu`âshirah,* (Tunisia, Ceres, 1996)

Wâhidî, Abû al-Hasan Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ali al-, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, Riyadh: Dar al-Maiman, 2005

Wadud, Amina, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspektive,* New York: Oxford University Press, 1999

Muslim, Mushtofa, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdlû'î,* Damaskus: Dar al-Qalam, 1989

Marâghî, Ahmad Mustafa al-, *Tafsîr al-Marâghî,* Kairo: Mustafa al-Babi al-Hallabi,1946

Washfi `Asyûr Abû Zayd, *al-Tafsîr al-Maqâshidî li Suwar al-Qur'ân al-Karîm fi Dhilâl al-Qur'ân Anmudzajan,* al-Jazair: Jami`ah al-Amir `Abd al-Qadir, 2013

Yusuf Rahman, *Unsur Hermeneutika dalam Tafsir al-Baydlawi,* Jurnal Ulum al-Qur'an No.3/VII/1996

Zuhaylî, Wahbah al-, *al-Tafsîr al-Wasîth,* Damaskus: Dar al-Fikr, 2001

http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslam.htm

BIODATA SYUKRON AFFANI

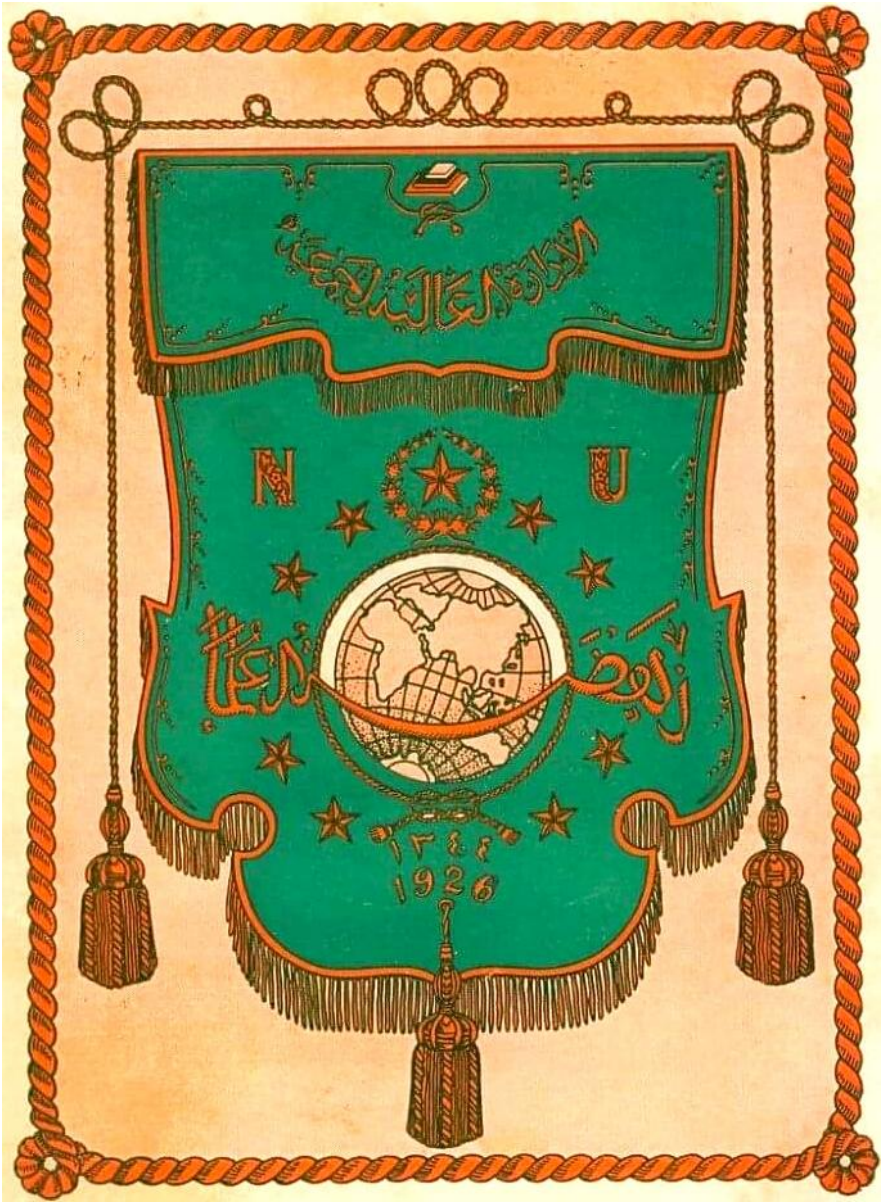
Syukron Affani dilahirkan di Pamekasan Madura pada 06 Desember 1980. Setamat Madrasah Ibtidaiyah Bustanul Ulum Bunder Pademawu Pamekasan, ia melanjutkan pendidikannya di P.P. Annuqayah Latee Guluk-guluk di bawah asuhan KH Ahmad Basyir As. Kemudian melanjutkan sekolah lanjutan atasnya di Madrasah Muallimin Muallimat P.P. Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Dari Jombang, ia meneruskan studi kuliahnya di Jurusan Sastra Arab Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan minat pada kajian ilmu al-Quran. Studi strata duanya juga ditempuh di perguruan tinggi yang sama di Program Studi al-Quran dan Hadits Jurusan Agama dan Filsafat.

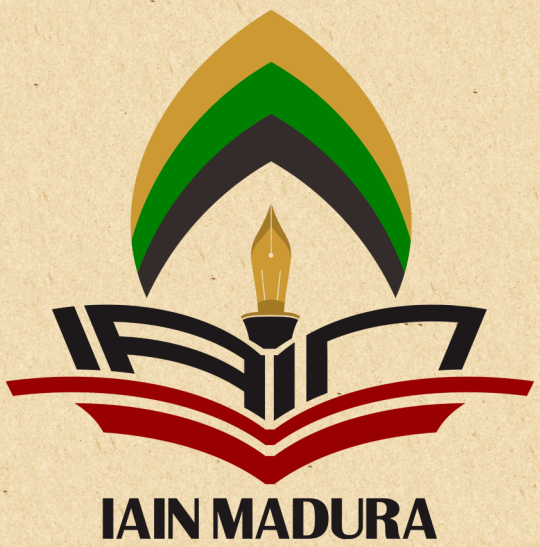
Setelah menamatkan masa rantau untuk belajar, ia kembali ke Madura pada tahun 2009 dan menikah dengan gadis Blitar Jawa Timur. Pada tahun 2010 ia mulai mengajar di Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep dan Universitas Madura (UNIRA) Pamekasan. Pada tahun 2011 mengajar di Universitas Islam Madura (UIM) Pamekasan. Pada tahun 2015, ia menjadi dosen PNS di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan yang kini beralih status menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura. Ia juga terlibat dalam *Penerjemahan al-Quran ke dalam Bahasa Madura* kerjasama IAIN Madura - Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Balitbang Kemenag RI. Suami dari Himatul Ulya ini saat ini sedang mempersiapkan untuk studi di jenjang pendidikan doktoral bidang kajian al-Quran dan Tafsir.

Beberapa karyanya adalah buku *Islam Tranformatif*: *Mewujudkan Perubahan Menuju Masyarakat Progresif* (terbitan Logung Pustaka Yogyakarta pada tahun 2009 yang ditulis bersama H.M. Su'ud Lc. M.S.I.); *Tantangan Penerapan HAM bagi Masyarakat Muslim (Kebebasan Beragama Dan Posisi Perempuan)* dalam buku kompilasi *To Promote: Membaca Perkembangan Wacana Hak Asasi Manusia di Indonesia (*ed. Eko Riyadi*)* yang diterbitkan pada September 2012 oleh Pusat HAM (PUSHAM) UII Jogjakarta – Norwegian Center for Human Rights (NCHR) Oslo University Norwegia; *Dasar Ibadah Amaliah (Asās Al-Ibādah Al-Tathbīqiyah),* Pamekasan: Al-Qadiry Publishing 2015; *Gramatika Bahasa Arab,* Pamekasan: Al-Qadiry Publishing 2015.

Tulisan lain dalam bentuk artikel adalah "Metamorfosa Pesantren: Sebuah keniscayaan" dimuat di *Radar Madura Jawa Pos* tertanggal 30 Oktober 2008. Dapat dilihat di

(http://radarmaduranews.com/radar/index.php?pilih=news&mod=yes&aksi=lihat&id=145); "Handphone: Pesantren dan Dilema Modernitas" dimuat di www.pesantrenvirtual.com pada tanggal 25 Agustus 2009 (http://www.pesantrenvirtual.com/index.php/seputar-pesantren/1266-handphone-pesantren-dan-dilema-modernitas); "*Al-Quran dan Masa Depan: Tafsir Determinasi Mohamed Talbi"* dimuat Jurnal *Tashwirul Afkar* (Lakpesdam NU) Edisi No. 28 Tahun 2009; "*Pemikiran Hadis al-Syafii dan Abu Yusuf (Pertaruhan Signifikansi Hadis di Ujung Sejarah)* terbit di Jurnal *'Anil Islam* Edisi Juni 2011 (LP2M INSTIKA Guluk-Guluk); "Petani Tembakau, Rokok, dan Hak Hidup Sehat Berkualitas," Yogyakarta: Pusham UII, 2015 https://pusham.uii.ac.id/index.php?page=lstarticledl&idx=120; "Membedah *Musnad Al-Humaydî*: Salah Satu Musnad Hadits Tertua," Jurnal al-Ihkam Vol. 10 No.1 Juni 2015; *"Rekonstruksi Kisah Nabi Musa dalam al-Quran: Studi Perbandingan dengan Perjanjian Lama*," Jurnal al-Ihkam Vol. 12 No. 1 Juni 2017; "HAM dan Tantangannya (Perempuan dalam Perspektif Q.S al-Nisa' 4: 34-35)" artikel dipresentasikan di *Annual International Conference of Islamic Studies* (AICIS) ICE BSD Tangerang pada 21 November 2017; *"Diskursus Munāsabah: Problem Tafsīr al-Qur'ān bi 'l-Qur'ān,"* Jurnal THEOLOGIA (UIN Walisongo Semarang), Vol 28 No 2 (2017); *"Fenomena Pengutipan Parsial Surah Al-Mujadālah/58: 11: Studi Living Qur'an di Pamekasan Madura*," Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya (Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran Balitbang Kemenag RI), Vol. 11, No. 1, Juni 2018.


الإدارة العالية للجمعية
N
U
١٣٤٤
1926

Al-Qur'ān telah final sebagai teks suci statis namun pemahaman manusia terhadap al-Qur'ān, tumbuh berkembang dalam dialektika-dinamis. Al-Qur'ān merupakan suatu hal dan tafsir al-Qur'ān adalah hal yang lain. Pergumulan pemahaman manusia terhadap al-Qur'ān telah dipotret dalam panggung besar sejarah tafsir al-Qur'ān. Ada momen sejarah yang terulang (sirkular) dan ada momen progresif (linear) seiring perkembangan zaman itu sendiri. Itulah sifat sejarah sebagaimana juga sejarah tafsir al-Qur'ān.

Memahami sejarah tafsir al-Qur'ān merupakan hal penting sepanjang al-Qur'ān merupakan hal penting dalam arena peradaban dunia. Perhatian terhadap sejarah tafsir al-Qur'ān adalah sepenting perhatian terhadap eksistensi al-Qur'ān itu sendiri. Kita perlu banyak menengok kondisi sejarah tafsir al-Quran yang merentang dari masa lalu yang bergerak hingga zaman sekarang ini. Buku ini adalah sedikit dari beberapa perhatian sarjana muslim terhadap sejarah tafsir kitab sucinya. Percayakan dan arahkan kesadaran kritis kita terhadap buku ini, maka buku ini akan dapat membantu memperkaya khazanah pengetahuan kita terhadap realitas yang tidak sederhana dalam dinamika penafsiran al-Qur'ān.